

Kants Gjendrivelse av Idealismen

En tolkning og kritikk

Vemund Warud



Masteroppgave i filosofi ved
Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

Veiledet av
Camilla Serck-Hanssen

UNIVERSITETET I OSLO

Vårsemesteret 2008

1 Sammendrag

Denne avhandlingen er en tolkning og kritikk av "Gjendrivelse av idealismen" i B-utgaven av Kants *Kritikk av den rene fornuft* (KrV). Oppgaven består av to deler. Den første delen er en presentasjon og tolkning av argumentet spesielt og Kants transcendentale idealisme generelt. Den andre delen er en kritikk av Gjendrivelsen ut i fra tolkningen som kommer frem i første del.

Avhandlingen behandler Gjendrivelsen som et argument mot Descartes' skeptisisme. I 1781-utgaven av KrV forsøkte Kant det samme i Fjerde Paralogisme, men han må sies å mislykkes ved at han, ved å redusere den ytre verden til fremtredelser, ikke maktet å argumentere for eksistensen av objekter som er uavhengige av oss. Faren vedrørende Gjendrivelsen er at han heller ikke her skal klare dette. Avhandlingen argumenterer for at Gjendrivelsen angår fremtredelser og ikke uavhengige objekter, og dermed er denne faren overhengende. Essensielt for tolkningen er at Kant i Gjendrivelsen argumenterer for at vi har umiddelbar, i motsetning til slutningsbasert, erkjennelse av objekter i rommet; og uten at Kant kan bevise at ting i seg selv ligger til grunn for fremtredelsene, altså at ting i seg selv virkelig eksisterer, er argumentet mislykket.

Tolkningen av transcendental idealisme er metafysisk, på den måten at fremtredelsene er forestillinger som manifesteres i henhold til våre sanser form og våre a priori begreper, og med årsak i ting i seg selv. Det argumenteres for at de rene kategoriene kan brukes på ting i seg selv i vår abstrakte tenkning om dem, og av den grunn kan vi anta både at det er et årsaksforhold mellom ting i seg selv og fremtredelsene og at ting i seg selv er absolutt substans. Substans i fremtredelsene er kun substans i forhold til andre fremtredelser i form av å være vedvarende. Avhandlingen argumenterer videre for at Kant har rett når han påstår at tidsbestemmelse medfører noe vedvarende i fremtredelsene, men konklusjonen vil likevel være at han ikke lykkes med å vise at fremtredelsene har grunn i noe som er uavhengig av oss. Fremtredelsene er ikke årsak til tidsbestemmelse, men blir til i den samme mentale (transcendentale) prosessen, og både tidsbestemmelse og fremtredelser har årsak i den noumenale sfære. Dette fører til at rommet kan tenkes å være en funksjon av tiden uten egen realitet som anskuelsesform. Og siden Kant ikke har bevis for eksistensen av uavhengige objekter, er det mulig at både fremtredelser og tidsfølelse har grunn i noe i oss.

2 Takksigelser

Jeg vil først og fremst takke min veileder, Camilla Serck-Hanssen, for hennes forsøk på å løse meg gjennom det urene farvannet som utgjør Kants filosofiske verden. Hvis denne avhandlingen likevel skulle inneholde argumentative grunnstøtinger, har hun absolutt ingen skyld i det. Hvis jeg derimot har klart å navigere rent, har hun en stor del av æren.

Jeg må innrømme at jeg av og til har trodd å ha taket på Kant, enten fordi jeg trodde jeg skjønnte hva han mente eller fordi jeg trodde jeg hadde et eller annet argument han ikke hadde tenkt på. Derfor skjedde det et par ganger at jeg gikk slukøret hjem fra veiledningstimen etter å ha blitt informert enten om alternative tolkninger eller om hvilke motargumenter Kant hadde til akkurat min ”geniale” tanke. Hadde jeg ikke hatt Camilla der som veileder hadde avhandlingen min sannsynligvis inneholdt hundre sider med usaklige argumenter og selvmotsigelser.

Så vil jeg gjerne takke kjæresten min, Sigrid, for at hun i flere måneder har holdt ut med en ensporet filosofistudent som har lagt totalbeslag på vårt eneste spisebord (og gulvet rundt) midt i vår førti kvadratmeter store leilighet. Og hadde jeg enda skrevet om noe som var litt mer tilgjengelig for ikke-filosofar...

3 Innholdsfortegnelse

1	Sammendrag.....	2
2	Takksigelser	3
3	Innholdsfortegnelse	4
4	Innledning.....	5
4.1	Bemerkning til kildehenvisninger	8
5	Første hoveddel: Presentasjon og tolkning.....	9
5.1	Noen ord om min tolkning av Kant.....	9
5.2	Presentasjon av argumentet.....	11
5.3	Hva Descartes betviler og A-utgavens svar	16
5.4	Gjendrivelssens forhold til transcendent idealisme	17
5.4.1	To ulike perspektiver: Guyer og Allison.....	19
5.4.2	Umiddelbar erkjennelse av ytre objekter	23
5.5	Tolkning av substansbegrepet	27
5.5.1	Van Cleve og Langton om noumenal substans	37
5.5.2	Om ting i seg selv	40
5.5.3	Oppsummering	42
5.6	Forholdet mellom tid og fremtredelser.....	43
5.7	Kant om selvet og indre erfaring.....	45
6	Andre hoveddel: Kritikk.....	49
6.1	Må man være bevisst seg selv i tiden?	49
6.2	Innebærer tidsbestemmelse noe vedvarende i fremtredelsene?	51
6.2.1	Verden som det vedvarende	52
6.2.2	Om nødvendigheten av substans	54
6.3	Om rommet som innbilning og uavhengige objekter.....	58
6.4	Noen ord om selvet og indre erfaring.....	61
6.4.1	Intellektuell anskuelse	62
7	Avslutning	64
8	Litteraturliste	68

4 Innledning

Denne avhandlingen er en tolkning og kritikk av Immanuel Kants ”Gjendrivelse av idealismen” i B-utgaven av *Kritikk av den rene fornuft* fra 1787. ”Gjendrivelse av idealismen” (heretter bare Gjendrivelsen) er B-utgavens hovedargument mot problematisk (det vil si skeptisk) idealisme, og er rettet mot Descartes’ tvil om den ytre verdens eksistens. Descartes resonerte i 1637 seg frem til det berømte *Cogito, ergo sum* (”jeg tenker, derfor er jeg”) etter å ha satt spørsmålsteget ved alt han hadde lært og tatt for gitt om verden, til og med siden egen eksistens. Dette skeptiske resonnementet endte opp i den konklusjonen at siden han tenker, må han nødvendigvis eksistere. Descartes skeptisisme har (minst) to perspektiver som Kant angriper i *Kritikk av den rene fornuft* (heretter forkortet til KrV). Descartes påstår at eksistensen av jeget er sikkert og at eksistensen av den ytre verden er usikkert. Påstanden om at eksistensen av jeget, som ubetvilbar substans, er sikkert, argumenterer Kant mot i Paralogismene (i både A- og B-utgaven), mens påstanden om at den ytre verdens eksistens er usikkert argumenterer han mot i Fjerde Paralogisme i A-utgaven og i Gjendrivelsen i B-utgaven. Disse påstandene fra Descartes er naturlig nok nært knyttet sammen, og likeså er Kants beviser mot dem. Kant river ned jeget fra dets piedestall og plasserer det på samme nivå som den ytre verden ved å omdefinere hva det vil si å erfare et jeg og vise at den ytre verden er nødvendig i så henseende. I denne oppgaven vil jeg konsentrere meg om spørsmålet om den ytre verdens eksistens, og da mer spesifikt Kants behandling av dette spørsmålet i Gjendrivelsen. Det vil da være nødvendig å komme innpå spørsmålet om jegets rolle og vesen, men jeg skal ikke ha dette som et hovedtema. Derfor er heller ikke Paralogismene behandlet her, bortsett fra Fjerde Paralogisme som omhandler de samme spørsmålene som Gjendrivelsen. Fjerde Paralogisme ser ut til å motbevise skeptisk idealisme ved å ”reducere” ytre objekter til fremtredelser, og Kant ble fort stemplet som dogmatisk idealist etter A-utgaven i 1781. Et viktig spørsmål er om Gjendrivelsen, som følger en annen taktikk enn Fjerde Paralogisme, er et argument som motbeviser både Descartes’ skeptisisme og dogmatisk idealisme, som altså er nødvendig hvis Kant skal unngå å bli stemplet som dogmatisk idealist.

En tolkning og kritikk av Gjendrivelsen krever en tolkning og til dels kritikk av Kants transcendentale idealisme generelt, særlig siden jeg, i motsetning til for eksempel Paul Guyer, mener at transcendental idealisme er direkte involvert i Gjendrivelsen. I min tolkning av

transcendental idealisme skal jeg hovedsakelig bruke A- og B-utgaven av KrV, og bare sporadisk henvise til andre deler av Kants filosofi.

Min problemstilling vil konkret være å utforske om Kant i Gjendrivelseren, som et motsvar til Descartes, lykkes med å bevise eksistensen av en transcendentalt ytre verden. For å avgrense avhandlingen går jeg ganske konkret til verks i forhold til argumentet i Gjendrivelseren, og i den grad jeg trekker inn andre deler av Kants filosofi, som selvfølgelig kreves i en viss grad, er det for det første for å komme frem til en tilfredsstillende tolkning av Gjendrivelseren spesielt og transcendental idealisme generelt, og for det andre som en naturlig fordypning av spørsmål som trenger seg fram i behandlingen av argumentet. Jeg vil understreke at jeg ikke har til hensikt å presentere en utførlig avhandling om transcendental idealisme, da dette krever minst én bok.

Avhandlingen består av to hoveddeler, den første er en presentasjon og tolkning, den andre kritikk. Jeg skal begynne første hoveddel med å presentere Descartes resonering i *Om Metoden* og Kants motargumenter mot Descartes' skeptisisme i Fjerde Paralogisme og Gjendrivelseren. Deretter følger en diskusjon omkring hva Descartes betviler og Kants svar til dette i Fjerde Paralogisme. Vi skal se at den fjerde paralogismen ikke er et tilstrekkelig motargument. Videre følger en tolkning av Gjendrivelseren og dennes forhold til transcendental idealisme. Her skal jeg presentere tolkningene til Paul Guyer og Henry Allison, og jeg skal argumentere for at transcendental idealisme er direkte inkludert i Gjendrivelseren, i motsetning til Guyers syn og i større grad enn hva Allison mener.

Jeg går etter dette videre til å tolke substansbegrepet til Kant. Gjendrivelseren hviler mye av sin bevistynge på at vi trenger noe vedvarende utenfor oss for å ha tidsbestemmelse, og dette vedvarende er substans. Første Analogi blir sentral, siden det er her Kant grundigst diskuterer forholdet mellom substans og tid. Viktige diskusjoner her er spørsmålet om hvor vedvarende en substans må være, Kants forståelse av kraft som substans og ikke minst substansbegrepets forhold til den fysiske verden. Jeg skal også presentere James Van Cleve og Rae Langtons argumenter for noumenal substans, og til slutt komme inn på spørsmålet om forholdet mellom fremtredelsene og den noumenale sfære. Min konklusjon vil være for det første at substans er absolutt vedvarende forstått som at man aldri kan erfare at substans oppstår eller forsvinner. For det andre at substans i fremtredelsene kun er måter som ting i seg selv eksisterer for oss på, og dermed at de ikke er absolutte subjekter i tråd med den rene substanskategorien. For

det tredje at tenkning om den noumenale sfære tillater at vi bruker både årsaksbegrepet og substansbegrepet på ting i seg selv, som, for det fjerde, fører til at vi kan anta et kausalt forhold mellom ting i seg selv og fremtredelsene.

Når jeg har kommet til denne konklusjonen om substans, er neste punkt å undersøke hvordan forholdet mellom tid og fremtredelser er hos Kant. Min forståelse av dette forholdet, vil det komme frem, er at fremtredelser og tidsbestemmelse oppstår av de samme transcendentale prosesser i oss og at det vedvarende i fremtredelsene derfor er tiden uttrykt i stedet for å være tidsbestemmelsens årsak. Tidsbestemmelsens og fremtredelsenes egentlige substrat er i den noumenal sfære.

Til slutt i første hoveddel skal jeg si litt om Kants forståelse av selvet og indre erfaring. En vurdering av Kants argumenter her er omfattende og angår hele hans filosofi, så jeg skal i denne avhandlingen kun presentere hans syn uten å foreta en kritikk.

Andre hoveddel er en kritikk av Gjendrivelser og dens elementer. Sentrale spørsmål vil for det første være om cogito innebærer erfaring av meg selv i tiden. For Kant er et positivt svar på dette viktig, siden hele Gjendrivelser støtter seg på vår tidsbestemmelses forhold til ytre objekter. Vi skal se at et positivt svar også er min konklusjon her. For det andre må vi undersøke argumentene for at tidsbestemmelse innebærer noe vedvarende i fremtredelsene. Ved å ta utgangspunkt i hva Kant sier om hvordan vi må tenke om det vedvarende i forhold til de forandringer vi opplever, resonerer jeg meg frem til at vi er nødt til å tenke at det er noe som vedvarer gjennom forandringer, om ikke annet så verden som helhet. Min konklusjon ut i fra dette er at det nødvendigvis er noe vedvarende i fremtredelsene. Deretter og for det tredje skal jeg undersøke om det likevel er mulig at fremtredelsene inkludert dette vedvarende kan ha opphav i noe i meg i stedet for i en transcendentalt uavhengig virkelighet. I den forbindelse kommer jeg inn på rommets status og muligheten for at rommet kun er erfaring av tid, samt Kants argumenter for eksistensen av ting i seg selv. Til slutt i andre hoveddel skal jeg kort si noen ord om intellektuell anskuelse.

Konklusjonen min på den kritiske delen, og dermed på avhandlingen som helhet, vil være at Kant i Gjendrivelser ikke lykkes med det han forsøker på, nemlig å bevise eksistensen av en transcendentalt uavhengig verden. Kant ser ut til i bunn og grunn å ikke ha noe bevis for eksistensen av ting i seg selv, annet enn argumentet om at vi må skille fremtredelser og ting i

seg selv for at vi kan ha fri vilje og at systemet hans for øvrig er avhengig et slikt skille. Det er et spørsmål om Kants ydmykhet strekker seg så langt at han kan godta en slik konklusjon.

4.1 Bemerkning til kildehenvisninger

For kildehenvisning til KrV har jeg brukt de vanlige forkortelsene, A eller B for henholdsvis A- og B-utgaven, etterfulgt av sidetall. Sitatene er hentet fra: *Kritikk av den rene fornuft*. Oversatt av Steinar Mathisen, Camilla Serck-Hanssen og Øystein Skar. Oslo: Pax Forlag A/S, 205.

Kildehenvisning til *Reflexionen zur Metaphysik* er gjort med R. Sitatene er hentet fra: *Immanuel Kant: Notes and fragments*. Redigert av Paul Guyer. Oversatt av Curtis Bowman, Paul Guyer og Frederick Rauscher. New York: Cambridge University Press, 2005.

Henvisning til Descartes' verker, bortsett fra Meditasjoner (for denne, se litteraturlisten), er også som vanlig gjort med CSM bind:sidetall. CSM er forkortelse for: *The philosophical writings of Descartes*. Oversatt av John Cottingham, Robert Stoothoff og Dugald Murdoch. 3 bd. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985.

For øvrige kilder, se litteraturlisten.

5 Første hoveddel: Presentasjon og tolkning

5.1 Noen ord om min tolkning av Kant

Jeg skal i denne delen presentere Gjendrivelser og foreta en tolkning av denne spesielt og Kants transcendentale idealisme generelt. Jeg skal her først si noen ord om min tolkning av Kant. Som det vil komme frem er jeg av den oppfatning at Kants filosofi er en metafysisk teori med motivasjon i epistemologi, eller sagt på en annen måte, epistemologi med metafysiske konsekvenser, i motsetning til Henry Allison som er forkjemper for en metodologisk tolkning. Jeg mener at Kant forsøker å si noe om hvordan vår verden, det vil si den virkeligheten vi erfarer, må være for at vi skal kunne ha kunnskap om den. For Allison er transcendental filosofi kun et metaspråk vi må bruke for å sette grenser for hva vi kan si om objekter og hva vi ikke kan si. I den forbindelse er fremtredelser og ting i seg selv kun to måter å tenke om objekter på: slik de er i relasjon til oss, altså slik vi erfarer dem, og slik de er når vi abstraherer fra den måten vi erfarer objektene på.¹ Men for meg blir denne lesningen for ”svak”, og jeg tror det er å gjøre Kants filosofi til noe den ikke er. Jeg kan følge Allison et lite stykke ved å være enig i at Kants filosofi ikke er metafysisk i vid forstand, siden Kant ikke er interessert i hvordan virkeligheten generelt er, men i stedet ønsker å si noe om hvordan verden må være for oss. Men siden verden for oss er fremtredelser (forestillinger), og siden han sier noe om hvordan fremtredelsene må være, er hans filosofi metafysisk og epistemologisk. I følge Allison er Kants påstand ikke at ”objects have no mind-independent existence (as one might maintain with regard to Berkeleyian ideas); it is rather that such [mind-independent] existence cannot be attributed to them in *the way in which they are represented*, that is, as spatiotemporal entities”². Men nettopp påstanden om at objekter blir forestilt av oss som ting i tid og rom i overensstemmelse med vår sansers form og våre a priori begreper (som til sammen utgjør vår diskursive form for kognisjon), er slik jeg ser det en metafysisk påstand om hvordan verden (det fysiske) må være. Som vi skal se er det vanskelig for Kant å vise at det finnes en transcendentalt uavhengig virkelighet når han først har redusert vår verden til fremtredelser. Til syvende og sist er det derfor ikke urimelig å karakterisere hans filosofi, spesielt med hensyn til eksistensen av ting i seg selv, som en hypotese (dette kommer jeg tilbake til mot slutten av avhandlingen). Jeg vil i denne forbindelse benytte anledningen til å distansere meg fra Paul Guyer som karakteriserer Kants transcendentale idealisme som ”a

¹ Henry Allison, *Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense*, Revised and enlarged edition (New Haven and London: Yale University Press, 2004).

² Allison, *Kant's transcendental idealism*, 36.

harshly dogmatic insistence that we can be quite sure that things as they are in themselves cannot be as we represent them to be”³. Selv om man ofte kan få inntrykk av det motsatte, er Kant noe mer ydmyk enn Guyer vil ha det til.

Kant drev sin filosofi ut i fra en realistisk intuisjon (i tillegg til at han, som vi skal komme inn på, mener at ideen om ting i seg selv er nødvendig for at vi skal ha fri vilje), og dermed får skillet mellom fremtredelser og ting i seg selv en sentral posisjon. Min tolkning av dette skillet er at fremtredelser er forestillinger som manifesteres i overensstemmelse med vår sansnings beskaffenhet og våre a priori begreper, og med basis i fornemmelser av ting i seg selv. Som vi skal komme inn på er min tolkning reduksjonistisk men ikke fenomenalistisk. Kants poeng om at vi har umiddelbar erfaring av fremtredelser i rommet er sentralt både i hans filosofi generelt og i Gjendrivelsen, noe som nødvendiggjør fremtredelsenes (og tidens og rommets) idealitet, og som viser, mener jeg, at han har en reduksjonistisk tilnærming også til Gjendrivelsen. Kant mener samtidig, som vi skal se, at for eksempel fysikkens uobserverbare teoretiske objekter virkelig eksisterer, noe som tyder på at han ikke er fenomenalist.

Jeg skal behandle substansbegrepet forholdsvis grundig, siden dette, ut i fra min tolkning, har en spesiell plass i Kants filosofi. Jeg mener at når Kant kommer med påstander om substans i fremtredelsene, er dette påstander som sier noe om hvordan vi må forstille oss at verden er, som vil si at de sier noe om hva som virkelig er i fremtredelsene (som nettopp er våre forestillinger av verden), og dermed sier de også noe om hva som virkelige finnes i den fysiske verden (fremtredelsene). Selv om transcendentalfilosofi er på et mer grunnleggende plan enn fysikk, er nettopp substansbegrepet i en særstilling i denne forbindelse, siden det kan sies å være en slags link, gjennom det ”kvasitrascendentale” begrepet om materie, mellom transcendentalfilosofi og fysikk.

Jeg håper dette holder som en forberedelse, slik at leseren ikke blir overrumplet av hva som måtte komme senere i teksten. En videre utdyping av min tolkning vil komme frem i resten av første hoveddel. Kritikken følger altså i andre hoveddel.

³ Paul Guyer, *Kant and the claims of knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 333.

5.2 Presentasjon av argumentet

For a long time I had observed [...] that in practical life it is sometimes necessary to act upon opinions which one knows to be quite uncertain just as if they were indubitable. But since I now wished to devote myself solely to the search for truth, I thought it necessary to do the very opposite and reject as if absolutely false everything in which I could imagine the least doubt, in order to see if I was left believing anything that was entirely indubitable... But immediately I noticed that while I was trying thus to think everything false, it was necessary that I, who was thinking this, was something. And observing that this truth '*I am thinking, therefore I exist*' was so firm and sure that all the most extravagant suppositions of the sceptics were incapable of shaking it, I decided that I could accept it without scruple as the first principle of the philosophy I was seeking... Next I examined attentively what I was. I saw that while I could pretend that I had no body and that there was no world and no place for me to be in, I could not for all that pretend that I did not exist... From this I knew I was a substance whose whole essence or nature is simply to think, and which does not require any place or depend on any material thing, in order to exist.⁴

Slik resonerer Descartes seg frem til det berømte *Cogito, ergo sum* (heretter bare *cogito*) i Om Metoden fra 1637, en erkjennelse som har satt spor etter seg i tre og et halvt århundre og blir diskutert den dag i dag. Han søkte med dette å komme til en erkjennelse som ikke kunne rikkjes av datidens mye utbredte pyrrhoniske skeptisisme, som hadde fått en rennesanse i den moderne filosofis spede barndom; og hans metode bestod av å legge under tvil alt han kunne klare å tenke seg den minste tvil om. Metoden hans har i etterkant blitt kalt metodisk tvil, og selv om den tilsynelatende er en form for skeptisisme, er den egentlig et svar på skeptisismen gjennom spørsmålet: Hva kan jeg ikke ha den minste tvil om? Descartes var ikke selv skeptiker, og med utgangspunkt i *cogito*-innsikten ønsket han å bygge opp en absolutt sikkerhet om den ytre verden han kjente og som skeptikerne forsøkte å så tvil om. Dessverre for mange var han, for å få dette til, i følge han selv, nødt til å gå veien gjennom Gud som garantist for å kunne stole på sine klare og tydelige tanker.

Descartes legger til grunn et begrep om sjelen, en tenkende substans, som noe han kan være sikker på at han er når alt annet viser seg å kunne betviles. Erkjennelsen om at jeg tenker og derfor må eksistere, er i utgangspunktet det eneste sikre, og det som tenker (*res cogitans*) er sjelen. Descartes og hans likesinnede etterfølgere står for en filosofisk posisjon som Kant

⁴ CSM I:126-127.

kaller *den rasjonelle psykologi*. Sentralt hos disse står teorien om at sjelens eksistens som et tenkende og substansielt jeg er det eneste som er fullstendig sikkert og ubetvilbart. Kants paralogismer omhandler den rasjonelle sjelelæres (som er et annet ord han bruker om samme lære) feilaktige slutninger. Her finnes blant annet, i Fjerde Paralogisme, A-utgavens motargument mot den kartesianske skeptisismen. Argumentet oppsummeres oversiktlig i det følgende:

I kraft av vårt lærebegrep bortfaller [...] alle betenkeligheter ved det å anta materiens eksistens kun på bakgrunn av vår selvbevissthets vitnesbyrd, og dermed erklære som bevist, på samme måte som min egen eksistens som et tenkende vesen. For jeg er meg bevisst mine forestillinger, altså eksisterer disse og jeg selv, det jeget som har disse forestillingene. Men nå er ytre gjenstander (legemene) kun fremtredelser, altså er heller ikke de noe annet enn en art av mine forestillinger, hvis gjenstander bare er noe i kraft av disse forestillingene, men ingenting avsondret fra dem. Derfor eksisterer ytre ting i like stor grad som jeg selv [...].⁵

Og videre:

Det er like lite nødvendig at jeg gjør en slutning med hensyn til ytre gjenstanders virkelighet, som angående virkeligheten til min indre sans' gjenstand (mine tanker). For ingen av dem er noe annet enn forestillinger, hvis umiddelbare iakttagelse (bevissthet) samtidig er et tilstrekkelig bevis for deres virkelighet.⁶

Vi ser her hvordan Kant bruker sin transcendentale idealisme til å tilbakevise Descartes usikkerhet angående den ytre verdens eksistens, idet han (Kant) reduserer den ytre verden til fremtredelser (forestillinger) og deretter hevder at det at vi har disse forestillingene er i seg selv beviset på deres eksistens på lik linje med andre typer forestillinger (om for eksempel et indre jeg). Den ytre verden er her den empirisk ytre verden, og Kant sier ingenting om den ”ytre”, uavhengige, noumenale verden. Verden i våre forestillinger, altså fremtredelsene, er en verden ”i oss”. Vi skal se at denne måten å tilbakevise Descartes på skaper forvirring når vi blir presentert for Gjendrivelsen i B-utgaven. Gjendrivelserens ordbruk og oppsett er tvetydig, og taktikken er annerledes enn A-utgavens Fjerde Paralogisme. Kant legger frem sin tese i Gjendrivelsen slik: ”Den blotte, men empirisk bestemte, bevisstheten om min egen eksistens

⁵ A370.

⁶ A371.

beviser eksistensen til gjenstander i rommet utenfor meg”⁷. Tanken er da at bevisstheten om min egen eksistens, det vil si *cogito, ergo sum*, er noe som de empiriske idealistene (altså alle som mener det er mulig å betvile eller motbevise eksistensen av ytre og uavhengige objekter) umiddelbart kan godta, men at de i å godta dette undergraver sin egen filosofiske posisjon.

Beviset følger umiddelbart:

Jeg er meg bevisst min eksistens som bestemt i tiden. Enhver tidsbestemthet forutsetter noe vedvarende i iakttakelsen. Dette vedvarende kan imidlertid ikke være en anskuelse i meg. For alle grunner for å bestemme min eksistens som kan finnes i meg, er forestillinger, og trenger som sådanne selv noe vedvarende som er forskjellig fra dem, som deres veksling – og dermed min eksistens i tiden som de veksler i – kan bli bestemt i forhold til.⁸ Følgelig er iakttakelsen av dette vedvarende bare mulig gjennom en ting utenfor meg og ikke ved den blotte forestillingen om en ting utenfor meg. Følgelig er bestemmelsen av min eksistens i tiden bare mulig i og med eksistensen av virkelige ting, som jeg iakttar utenfor meg. Nå er bevisstheten i tiden nødvendig forbundet med bevisstheten om muligheten av denne tidsbestemmelsen, altså er den også nødvendig forbundet med eksistensen av ting utenfor meg som betingelser for tidsbestemmelsen, det vil si bevisstheten om min egen eksistens er samtidig også en umiddelbar bevissthet om eksistensen av andre ting utenfor meg.⁹

Det at jeg er bevisst meg selv som eksisterende i tiden krever noe vedvarende å relatere tidsbestemmelsen til, hvis ikke ville tiden slik den fremstår for oss i indre sans være umulig. Dette vedvarende må være noe utenfor oss, og dermed er eksistensen av ytre objekter en forutsetning for indre bestemmelse av egen eksistens.

Vi blir med dette umiddelbart stilt overfor følgende spørsmål, som vi må jobbe nærmere med og som blir ledende for vår behandling av argumentet:

1) Først må vi få klarhet i hva Descartes mener å betvile. Mener han å stille spørsmålstegn ved eksistensen av en ytre, uavhengig verden som den verden Kant ville kalt den noumenale verden, eller stiller han spørsmål ved en ytre, romlig verden, altså den empirisk ytre verden i form av Kants fremtredelser? Spørsmålet kan virke søkt, ettersom Descartes ikke hadde noe begrep om transcendentale idealisme; men ettersom Kant mener at rom faktisk eksisterer slik

⁷ B275. Man kan umiddelbart spørre seg hvor *empirisk* bestemt *cogito* er. Kant mener tydeligvis at *cogito* forutsetter at vi er bevisst oss selv som eksisterende i tiden. Vi skal komme tilbake til dette.

⁸ Denne setningen er ikke den originale, men er den setningen som Kant i forordet til B-utgaven (s. XXXIX) sier skal erstatte den originale. Jeg har valgt å gjengi beviset etter Kants ønske.

⁹ B275-B276.

vi erfarer det – rommet *er* der – men at det like fullt er knyttet til vår sansning (som anskuelsesform), kan vi skille mellom følgende alternative tolkninger av Descartes: Han kan mene å betvile eksistensen av en verden overhodet, og altså forfekte solipsisme. Han kan betvile eksistensen av en ytre verden, som i ytre overhodet, og betviler da ting i seg selv, men godtar at andre sjeler finnes. Eller han kan godta at det finnes en ytre verden, den han kjenner, men spør samtidig om denne verden faktisk er ytre og uavhengig slik man skulle tror at den er, eller om den tvert imot ikke er uavhengig av oss (i likhet med Kants fremtredelser).

2) Hva er forskjellen på ”ting utenfor meg” og ”den blotte forestillingen om en ting utenfor meg” i Gjendrivelsen? I lys av Fjerde Paralogisme skulle man tror at det uansett er snakk om en forestilling, enten som fremtredelser (Kant) eller en slags illusjon (skapt av Descartes’ onde demon). Fjerde Paralogisme sier tydelig at fremtredelsene (den ytre verden) er forestillinger. Det kan derimot virke som om Kant i Gjendrivelsen har gått over til å snakke om virkelig ytre og uavhengige ting ment som ting i seg selv, altså den noumenale verden, siden han altså skiller mellom ting og forestillinger om ting.

3) Hvor vedvarende må det vedvarende i iakttakelsen være? Kan det være noe som er relativt vedvarende i vår iakttakelse her og nå, som for eksempel en stol eller solen, eller må det være snakk om noe absolutt vedvarende som aldri slutter å vedvarende, i ”all evighet”? Dette har å gjøre med Kants substansbegrep.

4) Hvorfor kan ikke det vedvarende være noe inni meg, som for eksempel et vedvarende selv?

5) Forutsetter Descartes’ tvil at man er ”bevisst sin eksistens i tiden”, altså at man er empirisk bevisst sin eksistens? Kan man ikke forestille seg en tvil som ikke er avhengig av noen tidsfølelse eller på annen slags måte avhengig av tidsdimensjon eller erfaring i tid?

6) Er tidsbestemmelse faktisk avhengig av noe vedvarende i iakttakelsen, eller kan vi ha tidsbestemmelse uten dette, for eksempel ved at det er noe vedvarende i tanken (en vedvarende tanke)?

Og til slutt et mer generelt spørsmål: 7) Er Gjendrivelsen av Idealismen avhengig av transcendental idealisme for å fungere slik den er ment å fungere, eller er den et argument som er uavhengig av transcendental idealisme?

Bortsett fra 7) er spørsmålene er satt opp i den rekkefølge jeg kommer inn på dem som utgangspunkt for en kritisk vurdering av Gjendrivelsen, men de svarene jeg etter hvert kommer opp med vil ikke nødvendigvis oppstå i samme rekkefølge. Spørsmål nummer syv vil vi bli kjent med allerede under 2). De fire første spørsmålene pluss spørsmål syv må vi få klarhet i gjennom tolkningen av Gjendrivelsen og Kants transcendentale idealisme, og de blir derfor sentrale i første hoveddel; spørsmål fem og seks kan vi vente med til kritikkdelen. Siden de fleste av spørsmålene leder til mer nyanserte spørsmål, er de ikke utfyllende slik de er satt opp her. De må kun sees på som ledetråder.

Før vi går i gang vil jeg nevne følgende: Robert Stern tolker Kants prosjekt i Gjendrivelsen som et argument mot en humeansk, og ikke en kartesisk, skeptisisme.¹⁰ Det medfører at Kant ikke ønsker å bevise eksistensen av ytre, uavhengige objekter, men i stedet kun argumenterer for at eksistensen av slike objekter er like sikker (eller usikker) som eksistensen av et indre jeg, altså at han kun argumenterer for epistemisk symmetri mellom ytre og indre erfaring:

Taken of its own ... the Refutation is not self-evidently directed at epistemic scepticism and the question of certainty, but could instead be read as directed at the weaker target, of showing that our belief about the internal and external world are on the same epistemic footing, in so far as both have the same kind of cognitive ground, so that our beliefs about the outer world can be legitimated to the same degree as our beliefs about our inner states. Thus, while it is unsurprising that Kant makes reference to Descartes and talks about certainty and proof (because in the tradition that degree is taken to be correspondingly high), in fact this parity argument is more directly relevant to the justificatory sceptic like Hume, concerning how far our belief in the external world is even legitimate, much less whether it can be given an infeasible proof.¹¹

Stern avfeier alle Kants antydninger om at han er ute etter bevis for den ytre verdens eksistens, antydninger jeg derimot velger å ta alvorlig.¹² Til tross for Sterns på mange måter

¹⁰ Robert Stern, *Transcendental arguments and scepticism: Answering the question of justification* (Oxford: Clarendon Press, 2000).

¹¹ Stern, *Transcendental arguments and scepticism*, 147.

¹² Både i Fjerde Paralogisme og i Gjendrivelsen peker mye mot at Kant er opptatt av bevis, og dessuten i forordet til B-utgaven (s. BXXXLX – BXL, inkludert noter) der han kaller det filosofiens skandale at det (før Kant) ikke finnes et godt nok bevis for eksistensen av tingene utenfor oss. Hele noten på disse sidene peker for øvrig mot dette, og jeg ser det som for spekulativt å skulle prøve å tolke dette i den retningen Stern forsøker, til tross for Sterns bønn om ”familiar hermeneutic considerations of charity”.

interessante forslag til tolkning, ser jeg det som sikkert at Kant hadde Descartes og hans likesinnede i tankene, og vil vurdere Gjendrivelsen ut i fra dette.

5.3 Hva Descartes betviler og A-utgavens svar

Som nevnt: Descartes er ingen skeptiker, og hans metodiske tvil er heller intet vanntett argument for skeptisisme, ei heller er det ment slik. Man kan derfor stille spørsmål ved holdbarheten av enkelte av hans skeptiske argumenter, som for eksempel drømmeargumentet om at han, siden han kan ha alle de tankene han har i våken tilstand også i drømme, ikke kan være sikker på at han ikke drømmer.¹³ Hans metode går derimot ut på å gi skeptikerne kreditt på alle områder, som et ”ok, la gå”. Han ender opp med å tvile på at den tilsynelatende eksterne verden har ”noen eksistens utenfor meg”¹⁴. Siden vi som nevnt vet at Descartes ikke hadde begrep om transcendental idealisme, og ikke skilte mellom en fenomenal og noumenal verden, leder dette oss mot den tanken at han argumenterte for muligheten av det Kant kaller dogmatisk idealisme. Men vi må nok innse at også dette er en for svak posisjon for Descartes. Han argumenterer i Annen Meditasjon, der han presenterer cogito i en noe annen form, for muligheten av at en ond demon skulle bedra han, slik at den verden han tror eksisterer bare er tankespill – en illusjon skapt av denne demonen. Dette resonnementet antyder derfor en form for solipsisme, eller så nær som (siden en demon tydeligvis må eksistere i tillegg til han selv). Men det er ikke en overbevist solipsisme og heller ikke en vanntett (hva skal han da med kommunikasjon i form av å skrive en bok?); men altså et resultat av å trekke skeptikernes standpunkt til sitt yterpunkt. Han *kan* tvile på alt, hvis han legger godviljen til, men når han gjør dette ser han på den annen side at han ikke kan tvile på cogito-innsikten. Han mener dermed å ha etablert cogito som hundre prosent sikker, når alt annet har falt sammen.

Når Kant dermed argumenterer i A-utgaven for at den ytre verden qua fremtredelse er ubetvilbar og like sikker som cogito-innsikten, har argumentet i seg selv ikke motbevist Descartes posisjon. Det er i stedet noe absurd ved Kants fremgangsmåte her: Descartes’ høyst interessante og stimulerende tanke om at den verden vi opplever som utenfor oss faktisk kan være en illusjon – altså at det ikke er sikkert at det er en verden utenfor oss – blir møtt av

¹³ CSM I:127.

¹⁴ René Descartes, *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*, overs. av Asbjørn Aarnes (Oslo: Aschehoug, 1992), 39.

Kant med et argument som skal bevise at denne verden i det minste er nødt for å bli *erfart* som utenfor oss. Det er dermed vanskelig ikke å sitte igjen med en følelse av at Kant bommer i sitt bevis i A-utgaven, at han beviser noe som var helt uinteressant for Descartes og som Descartes ville regnet som innenfor sin skeptiske hypotese. Sannsynligvis ville det ikke gjort noe fra eller til for Descartes om den verden vi opplever som utenfor oss er en illusjon skapt av en ond ånd eller er fremtredelser skapt av vårt eget sinn. Han var kun interessert i først å prøve å betvile eksistensen av den verden han kjente som ekstern og uavhengig av seg, for deretter, med *cogito-innsikten* som utgangspunkt og ved hjelp av Gud, å bevise at denne tilsynelatende eksterne og uavhengige verden faktisk er ekstern og uavhengig. Hvis det beviselig var tilfellet at vår kjente verden er fremtredelser skapt av oss selv som utenfor oss, og uten å nevne ting i seg selv i dette beviset, ville nok Descartes tenkt at: ok, så da er verden slik jeg kjenner den en illusjon. I tilfellet en slik mening fra Kant sin side, er det eneste vi sitter igjen med et bevis om fremtredelsen *objektive virkelighet*, slik at hvis Descartes tvilte på at den verden han kjente var objektiv, uten å ta stilling til om den er utenfor oss eller ikke, ville Kant altså kunne fortelle han at: ja, siden du er sikker på at du eksisterer, er også den ”ytre” verden beviselig objektiv. Men dette ville da bare være et lite skritt på veien for Descartes. Han ville kommet ut av sin solipsisme-posisjon, men fortsatt være innenfor sfæren av en mulig dogmatisk idealisme.

Det er mulig at Kant innså dette i B-utgaven, for Fjerde Paralogisme har her blitt redusert til vel åtte linjer. Det eneste han hevder er at jeg ikke kan vite om ”bevisstheten om meg selv uten ting utenfor meg – i kraft av hvilke forestillinger blir gitt meg – i det hele tatt er mulig, og om jeg således kunne eksistere kun som tenkende vesen (uten å være menneske)”¹⁵.

Vi skal ta med oss dette videre når vi i det følgende skal se på forskjellen mellom ting og forestillingen om en ting i Gjendrivelsen.

5.4 Gjendrivelsens forhold til transcendentale idealisme

Jeg skal nå komme frem til en tolkning av Gjendrivelsen slik jeg mener Kant må ha ment det, og ut i fra dette plassere denne i sammenheng med hans transcendentale idealisme for øvrig. Senere skal vi se om Kant lykkes med det han forsøker. Først her vi må da spørre oss om hva

¹⁵ B409.

som er basisen i Gjendrivelsen. Støtter Kant seg på eksistensen av noe eksternt fra og uavhengig av oss, det vil si ting i seg selv, eller støtter han seg kun på fremtredelsene? I seg selv virker setningen "[I]akttakelsen av dette vedvarende [er] bare mulig gjennom en ting utenfor meg og ikke ved den blotte forestillingen om en ting utenfor meg" klar og utvetydig nok, og man kan, som Paul Guyer, være fristet til å lese denne påstanden løsrevet fra resten av Kants prosjekt i KrV, det vil si løsrevet fra transcendental idealisme.¹⁶ Uklarhetene fremkommer når man leser B-utgavens gjendrivelse med A-utgavens Fjerde Paralogisme i tankene. I den fjerde paralogismen bemerker Kant problemene rundt uttrykket "utenfor oss", som går til kjernen av problemet her: "Utenfor oss" kan mene både ontologisk uavhengig av oss på den måten ting i seg selv eksisterer utenfor og uavhengig av oss, men det kan også bety epistemologisk utenfor for oss som fremtredelser i rommet. Det vil si distinksjonen mellom "gjenstander som kan sies å være ytre i transcendental forstand" og "gjenstander som empirisk sett er ytre".¹⁷ Sistnevnte velger Kant å kalle "ting som påtreffes i rommet". Vi har altså et skille mellom en ontologisk og en epistemologisk betydning. Spørsmålet blir da: I hvilken betydning bruker Kant "utenfor oss" i Gjendrivelsen?

Med distinksjonen "*ting* utenfor meg" og "*forestillingen* om en ting utenfor meg" skulle man umiddelbart tro at Kant her skiller mellom utenfor i transcendental forstand og utenfor i empirisk forstand, og at han altså med dette mener at *jeg tenker* automatisk fører med seg eksistensen av ting i seg selv som i transcendental forstand er utenfor oss. Dette underbygges tilsynelatende av Kants ordbruk og, som nevnt, det noe absurde i å møte Descartes tvil med en ontologisk reduksjon at ytre objekter til fremtredelser. Ordbruken i beviset, distinksjonen mellom en ting og forestillingen om en ting, leder oss umiddelbart til å forstå dette som distinksjonen mellom ting i seg selv og fremtredelsene. For er ikke fremtredelsene nettopp forestillingen om ting utenfor oss? Ville vi ikke i motsatt fall, altså hvis vi med "ting" forstår fremtredelser og med "forestillingen om en ting" forstår Descartes' illusjon, bare snakket om to forskjellige typer forestillinger av ting? Det ville i sistnevnte tilfelle være merkelig av Kant å bruke ordene på den måten han gjør, men like fullt er det vanskelig ikke å la seg bli farget av Fjerde Paralogisme når man skal lese Gjendrivelsen, noe som tvinger oss til å vurdere en reduksjonistisk tolkning. Jeg vurderer det som særs vanskelig å tolke Fjerde Paralogisme som noe annet enn en ontologisk reduksjon, og spørsmålet blir da: Kan det tenkes at Kant har endret standpunkt i 1787?

¹⁶ B275; Guyer, *Kant and the claims*, 280-283.

¹⁷ A373

5.4.1 To ulike perspektiver: Guyer og Allison

I følge Guyer har det store flertallet av tidligere Kant-tolkere ment at 1787-utgaven er reduksjonistisk på samme måte som 1781-utgaven, og bare et fåtall har ment at den siste utgaven bryter radikalt med den første.¹⁸ Men, sier han, "[t]he assumption on which this traditional debate about the refutation of idealism revolves is that Kant must either advocate the reduction of external objects to subjective state of mind or permit knowledge of thing as they are in themselves"¹⁹. Guyer selv, derimot, mener både å ha funnet grunnlaget til denne antakelsen og hvorfor Kant fremsatte et reduksjonistisk argument i 1781. Både debattantene og Kant selv i 1781 forveksler nemlig "*ontological and epistemological conceptions of independence*"²⁰. Kants styrke i 1787 var, i følge Guyer, nettopp at han forfektet epistemologisk subjektivisme, men ontologisk realisme. Det vil si: for å kunne ha tidsbestemmelse trenger vi objekter som er uavhengige av oss (ontologisk realisme), og måten vi forestiller oss disse uavhengige objektene på er i rommet. Det er helt andre grunner – altså grunner uavhengig av Gjendrivelsen – til at Kant insisterer på at disse objektene ikke er forestillinger av ting slik de er i seg selv (epistemologisk subjektivisme), grunner som Guyer ikke er spesielt begeistret for. Videre mener Guyer at Gjendrivelsen ikke kan sees på som et argument som enten forfekter fremtredelser eller ting i seg selv, men et argument som er uavhengig av, og ikke bruker, transcendentale premisser. Det eneste Gjendrivelsen sier, er at for å kunne ha bevissthet om et vedvarende *jeg tenker*, trenger vi vedvarende objekter i rommet, og vi er derfor berettiget til å si at vi vet at det eksisterer objekter som er uavhengig av oss og som er i tid og rom. Hvis vi vil prøve å legge noe annet inn i Gjendrivelsen enn "face value", må vi ta dette fra utenfor beviset.²¹

For Guyer er Kants Gjendrivelse av Idealismen et hjertebarn, og det er derfor naturlig at han ønsker å løsrive denne fra andre deler av KrV som han mener er mer tvilsomme:

[A]lthough Kant's argument in the refutation of idealism is cogent, his separate arguments for the nonspatiality and nontemporality of things as they are in themselves are not. There is thus

¹⁸ Av tolkere som mener begge utgavene er reduksjonistiske, trekker Guyer frem Hans Vaihinger, Edward Caird, Robert Adamson, H. J. Paton og Gerhard Lehmann. For det motsatte syn, at 1787-utgaven bryter med 1781-utgaven, nevner han Benno Erdmann, Henry Sidgwick, Arthur Balford og H. A. Prichard.

¹⁹ Guyer, *Kant and the claims*, 281-282.

²⁰ Guyer, *Kant and the claims*, 282.

²¹ Guyer, *Kant and the claims*, 282.

certainly no reason to reinterpret the conclusion of the refutation of idealism in order to accommodate transcendental idealism.²²

Robert Stern er på dette punktet enig med Guyer:

The difference [...] between Kant's response to the sceptic in the Fourth Paralogism and in the Refutation of Idealism is this: whereas in the former he attacks the supposed asymmetry on ontological grounds, claiming that both inner and outer objects should be treated as representations from the transcendental perspective, in the latter he attacks it on phenomenological grounds, claiming that outer objects are as much given in experience as inner ones. Thus in the Fourth Paralogism, he gets to the symmetry claim using transcendental idealism as a premise, arguing that it is one of the advantages of this idealism that it thereby enables the distinction between inner and outer objects to be collapsed at the transcendental level, thereby breaking down the asymmetry on which the sceptic relies. In the Refutation of Idealism, he makes no use of transcendental idealism conceived of as a metaphysical doctrine in this way, and instead merely bases his argument on the transcendental claim that 'our inner experience ... is possible only on the assumption of outer experience'; beliefs about objects therefore cannot be products of inference from the former, in so far as prior awareness as of such objects is required to make such inner experience possible.²³

Selv om Stern ser på Kants argumenter mot empirisk idealisme som, som nevnt tidligere, argumenter mot humeansk skeptisisme heller enn kartesisk, er hans analyse i dette sitatet interessant nok og uavhengig av hans generelle standpunkt.

Spørsmålene vi nå står overfor er da om Guyer og Stern er berettiget til å løsrive Gjendrivelsen fra transcendental idealisme.

Ikke uventet benekter Henry Allison at gjendrivelsen kan stå for seg selv uavhengig av den transcendentale idealismen, og at den i stedet forutsetter den. Han minner oss på at den eneste måten man kan unngå skeptisk (og dogmatisk) idealisme på, hevder Kant, er nettopp å anta at de objektene man sanser er en form for fremtredelser skapt av vårt sinns virkemåte og ikke objektene slik de er i seg selv, og på den måten klare å opprettholde koblingen mellom den ytre verden og vårt sinn:

²² Guyer, *Kant and the claims*, 282-283.

²³ Stern, *Transcendental arguments and scepticism*, 150-151.

Although Kant appears to be claiming that in order to defeat the skeptical idealist it is necessary to establish the reality of outer objects as things in themselves rather than as mere phenomena, he also insists that this can be accomplished only insofar as we are prepared to deny that our representations of these objects as in space is an intuition of them as they are in themselves.²⁴

Vi har ingen mulighet til å bevise at den ytre verden eksisterer hvis våre forestillinger av den er tingene slik de er i seg selv, "[f]or only representations are given to us, their cause can be (either) in us or outside us, and sense can never decide anything about this"²⁵.

Kun ved å se forestillingene som forestillinger *av* noe, altså at forestillingene har et virkelig eksisterende objekt som grunn, kan vi ha noe mulighet til å bevise koblingen mellom den ytre verden og vår sansning av den. Dette har grunnlag i for det første, som også Locke og Berkeley mener, og imot materialisme, at når vi sanser et objekt, er vi ikke i direkte kontakt med tingen, epistemologisk sett, men med ideen om eller forestillingen av tingen.²⁶ Det vil si, vi kan ikke ut i fra sansningen alene bevise at sansningen er noe annet enn forestillinger, altså ideer. Vi kan være sikre på at forestillingen eksisterer, som Kant hevder i Fjerde Paralogisme, men ikke uten videre (hvis vi ikke har tenkt gjennom dette slik Kant har gjort) være sikre på at den er av et objekt som er uavhengig av oss. For det andre, mener den empiriske realisten Kant, må denne forestillingen derfor være en forestilling *av noe* som eksisterer uavhengig av oss. I motsatt fall, altså hvis man er transcendental realist og mener at det vi sanser er verden slik den faktisk er i seg selv, har vi ingen annen mulighet enn å innrømme at objektene som vi sanser kan være kun forestillinger.²⁷ Faktisk mener Kant at det er sikkert at vår sansning er forestillinger, det vil si fremtredelser, og at transcendentale realister derfor nødvendigvis må trekkes mot dogmatisk idealisme. Transcendental realisme forutsetter at rom og tid eksisterer uavhengig av oss som egenskaper ved den ytre/eksterne verden, men en slik filosofisk posisjon vil automatisk føre til problemer: "Anser man nemlig", sier Kant mot slutten av Den Transcendentale Estetikk,

²⁴ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 302.

²⁵ R 6313 18:615.

²⁶ Jonathan Bennett, *Learning from six philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 2:124.

²⁷ Som transcendental realist kan man være dogmatisk idealist eller direkte realist, det vil si materialist. Man kan altså mene at tingene vi observerer er ting i seg selv som ideer, eller man kan mene at de er ting i seg selv som eksterne og uavhengige fysiske objekter. Kant, som er representasjonist, mener at materialister blir tvunget til å innrømme muligheten av dogmatisk idealisme.

rom og tid som egenskaper som, for å være mulige, må finnes i tingene i seg selv, må man også gjennomtenke de urimeligheter som man dermed vikles inn i idet de må være to uendelige ting som ikke er substanser og heller ikke virkelig vedhefter substanser, men som likevel skal være noe eksisterende, ja, som må være den nødvendige eksistensbetingelse for alle ting, og som forblir selv om alle eksisterende ting forsvinner. Man kan sannlig ikke bebreide den gode Berkeley at han ut fra slike forutsetninger kom frem til at legemer kun er skinn.²⁸

Objektene som vi sanser som utenfor oss er altså forestillinger, som må ha en uavhengig eksisterende noumenal virkelighet som eksistensbasis for å være noe annet enn ideer. Vi er derfor rett og slett nødt til å anta transcendentale idealisme på bakgrunn av dette, og på bakgrunn av Den transcendentale estetikk mener Kant at transcendentale idealisme er bevist.

Allison mener at hvis man først har etablert at våre forestillinger er fremtredelser og ikke ting i seg selv, går det ikke an å henvise til ting i seg selv, som altså ikke er direkte erfarbare, når vi sier at vi trenger ytre ting og ikke bare *forestillingen* av ting. Slik mener han å ha vist at også Gjendrivelsen er et reduksjonistisk argument på samme måte som Fjerde Paralogisme, altså at Kants distinksjon mellom ting og forestillinger av ting er distinksjonen mellom fremtredelser og innbilning. Kant gikk altså aldri bort fra, mener Allison, den reduksjonistiske posisjonen i 1781, og man må se på hans senere posisjon som en kombinasjon av reduksjonistiske og ontologiske argumenter. Allison tolker Gjendrivelsen dit hen at Kant hevder at indre erfaring forutsetter erfaring av ytre objekter i rommet, og at dette er alt Gjendrivelsen påstår i seg selv. Men samtidig forutsetter Kant, som det kommer frem andre steder i KrV, at ytre objekter i rommet må antas å være fremtredelser og ikke ting slik de er i seg selv.²⁹

Men, hvis man er uenig med transcendentale idealisme som filosofisk posisjon (som Guyer er), har man ikke likevel god grunn til å mene at Gjendrivelsen er holdbar? Allison påstår at Gjendrivelsen forutsetter transcendentale idealisme, men stilt overfor Allisons argument her, kan det virke som at Guyer har rett i at transcendentale idealisme og Gjendrivelsen kan være uavhengige av hverandre. Allisons eneste argument for Gjendrivelsens avhengighet av transcendentale idealisme er nettopp det overnevnte, at transcendentale idealisme tetter gapet mellom forestillinger og den ytre verden, men jeg vil påstå at det er mulig å være uenig i at transcendentale idealisme trengs for å tette dette gapet og samtidig gå god for Gjendrivelsen.

²⁸ B70.

²⁹ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 298-303.

For Allison er transcendental idealisme og Gjendrivelsen to delargumenter som hører til under ett større som går ut på å motbevise empirisk idealisme, noe som fører til at transcendental idealisme ikke er Gjendrivelsens grunnmur men heller en likeverdig støttebjelke. Det er mulig å godta bare én av bjelkene uten at den andre mister sin verdi for det. Man kan for eksempel si at Gjendrivelsen viser at man trenger ytre, vedvarende objekter for indre tidsbestemmelse, og at dette er alt som trengs for å etablere at den ytre, uavhengige verden eksisterer. Men hvis man, i motsetning til Guyer, mener at Gjendrivelsen er reduksjonistisk, har Allison rett i at Kant trenger noe mer enn Gjendrivelsen for å bekjempe empirisk idealisme.

5.4.2 Umiddelbar erkjennelse av ytre objekter

Selv om Guyer har fått et stikk her, kan det likevel se ut til at han tar feil og at transcendental idealisme har en grunnleggende plass i Gjendrivelsen. (Og det virker også rart at Kant skulle plassere et argument som er totalt uavhengig av transcendental idealisme midt i KrV)³⁰. I Gjendrivelsen argumenterer Kant med at vår tidsbestemmelse er avhengig av iakttakelse av noe vedvarende utenfor oss. Nå kunne noen bli fristet til å forstå iakttakelse av noe vedvarende utenfor oss på den måten at man iakttar noe utenfor oss i transcendental forstand og at iakttakelsen deretter forestiller dette som i rommet og i tråd med kategoriene. Da ville vi lett ha forstått Kant i alt hans snakk om at vi trenger ting utenfor oss for å ha tidsbestemmelse. Han ville da åpenbart ha ment utenfor oss i transcendental forstand, og det ville samtidig vært et argument for eksistensen av ting i seg selv (eller, for Guyer som ikke aksepterer skillet mellom fremtredelser og ting i seg selv, et argument for eksistensen av uavhengige ting overhodet). Nå er derimot et av Kants hovedpoenger mot de empiriske idealister at man har umiddelbar erfaring ikke bare av indre forestillinger, men også av ytre gjenstander.³¹ Mot slutten av beviset i Gjendrivelsen sier Kant at ”bevisstheten om min egen eksistens er samtidig også en umiddelbar bevissthet om eksistensen av andre ting utenfor meg.” Hvis Kant skal ha poenget sitt i behold mot empiriske idealister, kan han ikke snakke om eksistensen av ting som er transcendentalt utenfor oss (det vil si ting i seg selv), fordi vi har ingen umiddelbar erfaring av disse. Ting i seg selv kan vi bare slutte oss til i tankene. Det eneste

³⁰ Det skal sies at Guyer mener at KrV er et ”patchwork”: et lappeteppe av argumenter som Kant har utviklet til forskjellige tider og satt sammen på en mindre sammenhengende måte.

³¹ B276: ”Idealismen antok at den indre erfaring er den eneste umiddelbare, og at man bare kan *slutte seg til* ytre ting ut fra denne, men at denne slutningen da riktig nok er usikker”. I motsetning til transcendental idealisme som sier at ”[verken ytre gjenstander eller tanker] er noe annet enn forestillinger, hvis umiddelbare iakttakelse (bevissthet) samtidig er et tilstrekkelig bevis for deres virkelighet”. A371.

ytre som vi har umiddelbar erfaring av er fremtredelser, og det er dermed sikkert at det er disse Kant snakker om i Gjendrивelsen. Dette underbygges av det følgende i Anmerkning 2 til Gjendrивelsen:

[V]i har slett ikke noe annet vedvarende vi som anskuelse kan legge til grunn for begrepet substans enn *materien*. Og [...] denne vedvarenheten er [...] noe vi a priori forutsetter som nødvendig betingelse for enhver bestemmelse i tiden, altså også som nødvendig for den indre sans' bestemmelse med hensyn til vår egen eksistens gjennom eksistensen av ytre ting.³²

Her bestemmes tydelig det vedvarende som kreves for tidsbestemmelse som materie, altså en fremtredelse, og ytre ting er ting i rommet. Noe mer uklar er det følgende sitatet (fra noten på side BXL), og det kan her være fristende å tolke Kant dit hen at bevisstheten om vår eksistens er forbundet med bevisstheten om ting uavhengig av oss, det vil si utenfor oss i transcendental forstand:

Mot dette beviset [Gjendrивelsen] vil man formodentlig si: allikevel er jeg meg umiddelbart bevisst bare det som er i meg, det vil si min *forestilling* om ytre ting. Følgelig forblir det fremdeles uavgjort om det utenfor meg er noe som korresponderer med forestillingen eller ikke. Imidlertid er jeg meg bevisst *min tilværelse i tiden* (følgelig også tilværelsens bestembarhet i denne) gjennom indre *erfaring*, og dette er mer enn kun å være meg bevisst forestillingen i meg, men dog av samme slag som den empiriske bevissthet om min tilværelse, som er bestembar bare gjennom forbindelsen til noe som, forbundet med min eksistens, er utenfor meg. Denne bevisstheten om min tilværelse i tiden er på den måten forbundet identisk med bevisstheten om et forhold til noe utenfor meg, og det er således erfaring og ikke oppspinn, sanselighet og ikke innbildningskraft, som uatskillelig forbinder det ytre med min indre sans. For den ytre sans er allerede i seg selv anskuelsens forbindelse til noe virkelig utenfor meg [...].

Kant sier her at min empiriske bevissthet om min tilværelse er mulig kun gjennom forbindelsen til noe utenfor meg. Dette *noe* kunne godt vært ment som et ubestemt noe, det vil si som et noumenalt *noe*, og *utenfor meg* kunne godt vært i transcendental forstand. Derimot fortsetter Kant med å si at bevisstheten om min tilværelse i tiden er ”forbundet identisk med bevisstheten om et forhold til noe utenfor meg”. Siden vi ikke kan ha bevissthet om den noumenale sfære og heller ikke at vi er i et forhold til den, må det forholdet vi er oss bevisst være forholdet til noe utenfor oss *i rommet*. Min tidsbevissthet krever altså at jeg er

³² B278.

bevisst meg selv i forhold til ting i rommet. Igjen snakker Kant ikke om annet enn fremtredelser.

Derfor, når Kant i Gjendrivelseren argumenterer for at vi må iaktta vedvarende ytre ting for å ha tidsbestemmelse, må det altså forstås som noe vedvarende i fremtredelsene.

Ut i fra det jeg har belyst her mener jeg at det er åpenbart at Gjendrivelseren er reduksjonistisk på samme måte som Fjerde Paralogisme. Transcendental idealisme er integrert i Gjendrivelseren, men på en mer direkte måte enn Allison mener. Kant snakker i Gjendrivelseren ikke bare generelt om ytre objekter i rommet, slik Allison hevder, objekter som i følge transcendental idealisme må antas å være fremtredelser og ikke tingene slik de er i seg selv (men som i følge Guyer kan sees på som transcendentalt uavhengige objekter). Nei, Kant snakker direkte om disse objektene qua fremtredelser. Gjendrivelseren trenger hjelp utenifra (fra andre deler av KrV), men ikke for å vise at ytre objekter i rommet må sees på som fremtredelser. I stedet trenger den hjelp for å vise at fremtredelser har ting i seg selv som grunn og at erfaring av fremtredelser derfor nødvendigvis innebærer at det eksisterer transcendentalt uavhengige objekter. Det vil si, i stedet for å vite at ytre objekter må sees på som fremtredelser, må vi vite at fremtredelser må sees på som fremtredelser *av* noe.

Samtidig: Hvis man skal løsrive Gjendrivelseren fra transcendental idealisme, slik Guyer ønsker, blir argumentet et annet. Argumentet påstår da at tidsbestemmelse krever noe vedvarende utenfor oss i transcendental forstand, men siden Kants essensielle poeng om at vi har umiddelbar bevissthet om eksistensen av ting utenfor oss da faller bort (dette er Kants poeng imot transcendentale realister som Guyer), må et slikt argument hente premisser fra et annet sted enn hos Kant. Av kapasitetshensyn velger jeg å ikke forfølge et slikt argument videre her, og slik jeg ser det går det også ut over Gjendrivelserens territorium.

Min tolkning gjør en avhandling om Gjendrivelseren betydelig mer omfattende enn den kunne ha vært, siden vi blir nødt til å vurdere hvorfor Kant mener at fremtredelsene beviser eksistensen av uavhengige ting.

Jeg har her verken forsøkt å lese mellom linjene hva Kant *egentlig* mener, slik Rae Langton erklærer om sitt eget prosjekt,³³ eller forsøkt å tolke Kant i en mest mulig tiltrekkende retning, som Allison. Ut i fra det jeg har klart å vurdere, er en reduksjonistisk lesning av Gjendrivelsen den eneste mulighet i forhold til Kants faktiske argumentasjon og ordbruk i den. Men min lesning er ikke fenomenalistisk, og Langton kan forklare hvorfor: Hun kritiserer, i likhet med Allison, en fenomenalistisk lesning, fordi, som hun sier, Kant er en empirisk realist med hensyn til naturvitenskapenes teoretiske entiteter. Han mener at ikke-sansbare krefter, molekyler, magnetisk materie, lyspartikler osv. faktisk eksisterer. En fenomenalist ville sagt at slike entiteter kun er meningsfulle å snakke om i kontrafaktiske termer og ved en appell til *mulige* sansetilstander, og at de derfor ikke eksisterer i fremtredelsene hvis vi ikke kan sanse dem direkte.³⁴ Jeg er enig med Langton her, men jeg tror det er mulig å kombinere en reduksjonistisk forståelse av Gjendrivelsen med empirisk realisme om uobserverbare naturvitenskapelige entiteter. Det kan være gitt mer i fremtredelsene enn det vi observerer og kan observere, selv om fremtredelser kun er forestillinger. For Kant inneholder (eller ”representerer”, om man vil) fremtredelsene noe virkelig (i rommet er ”det reelle, eller stoffet til den ytre anskuelses samtlige gjenstander, virkelig gitt”³⁵) selv om dette noe er ordnet i henholdt til vår sansnings form og forstandens regler. Fremtredelsene er gitt av et mangfold i anskuelsen, og dette mangfoldet kan godt sies å inneholde en rekke elementer som ikke er observerbare, enten fordi de er for små til å kunne observeres av nåtidens (datidens) instrumenter (for eksempel visse subatomære partikler) eller fordi vi kun kan se resultatene av dem (for eksempel lyspartikler og magnetiske krefter). Men det at noen av fremtredelsens elementer fremstår for oss som uobserverbare, har for Kant ingenting å si for deres realitet. De er fortsatt en del av det reelle i fremtredelsene.

Vi skal nå over til å diskutere det jeg vil si er kjernen i Gjendrivelsen, nemlig Kants begrep om substans. Han nevner ikke substans eksplisitt i beviset, men begrepet er likevel essensielt for hans forståelse av tid; og hans forståelse av tid er basisen for det viktigste premisset i Gjendrivelsen: at vi trenger noe vedvarende i iakttakelsen for å ha tidsbestemmelse. Kants forklaring av substansbegrepet er diffust, for ikke å si vanskelig, så jeg kommer til å trenge en del plass på å forsøke å tolke det. Jeg håper likevel plassen viser seg å være berettiget.

³³ Rae Langton, *Kantian humility: Our ignorance of things in themselves* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

³⁴ Langton, *Kantian humility*, 142-147.

³⁵ A375. Vi skal komme tilbake til dette.

Kritikkens hovedarena for diskusjonen rundt forholdet mellom substans og tid er Første Analogi, så vi er nødt til å begynne diskusjonen der.

5.5 Tolkning av substansbegrepet

Kants påstand i Gjendrivelsen er altså at vi trenger noe som vedvarer gjennom all forandring for å kunne ha tidsbestemmelse, og i Første Analogi kommer det frem at dette vedvarende er substans. Substans som ren kategori blir definert av Kant som ”noe som kan tenkes som subjekt (uten å være predikat for noe annet)”³⁶, mens substans som skjematisert kategori er ”det reelles vedvarenhet i tiden”³⁷. Påstanden i Gjendrivelsen er altså i overensstemmelse med det skjematiserte substansbegrep (vi skal komme tilbake til forholdet mellom substans som ren kategori og substans som skjematisert kategori).

Hva er det som vedvarer i all forandring? Spørsmålet er enkelt hvis vi tar for eksempel et trebord som falmer av sollyset, men kan vi kalle bordet en substans siden det her er bordet som er det vedvarende som endres? I sin behandling av Første Analogi har Allison følgende tilnærming til substansbegrepet. Han peker på at persepsjon av forandring alltid krever minst to suksessive observasjoner for å kunne fastslå at en forandring har funnet sted. Men denne forandringen kan være forskjellige typer forandring. Hvis Henry for eksempel oppfatter et skrivebord i det ene øyeblikket og en bokhylle i det andre, vil ikke denne forandringen i persepsjon gi at skrivebordet har forandret seg til en bokhylle. Heller ikke hvis skrivebordet fjernes og erstattes med en bokhylle. Hvis Henry derimot oppfatter en forandring ved skrivebordet og skjønner at det hele tiden er ett og samme skrivebord som har forandret seg, vil vi måtte si at dette er suksessive tilstander ved det samme objektet og dermed at det har skjedd en forandring.³⁸ Det er denne typen forandring Kant snakker om; altså et skifte³⁹ i ”state of affairs”.⁴⁰

³⁶ A147/B186.

³⁷ A144/B183.

³⁸ Jfr. Descartes berømte meditasjon omkring en voksbit som skifter fasong og konsistens.

³⁹ Kant bruker i forbindelse med dette ordet *Wechsel* for forandring. Allison oversetter dette med *replacement change*. Se Allison, *Kant's transcendental idealism*, 240.

⁴⁰ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 241. Denne analogien er egentlig litt misvisende. Det er en slik *type* forandring Kant snakker om, men denne typen forandring er også til stede når for eksempel noe går fra å være et hardt objekt til å være gass, eller hvis omgivelsene som helhet endrer seg. Den begrenser seg ikke til å gjelde enkeltstående, konkrete objekter som for eksempel bord. Poenget er at *noe* endrer seg.

I en slik forandring forblir subjektet (for forandringen) det samme gjennom forandringene; men dermed kunne man tenke seg at subjektet i et slikt tilfelle er det samme som substansen, her altså skrivebordet. Hva som er subjektet for forandring og dermed substansen vil forandre seg fra situasjon til situasjon, og vi får en forståelse av substans som noe *relativt* vedvarende, i motsetning til absolutt. De fleste Kant-kommentatorer, i følge Allison, mener nettopp at det eneste Kant klarer å bevise i Første Analogi, er behovet for noe relativt vedvarende i fremtredelsene. Denne posisjonen ser ut til å underbygges av Kant selv i enkelte deler av KrV,⁴¹ og er altså en tolkning av substans som det i fremtredelsene som i den aktuelle persepsjonen fungerer som det som vedvarer gjennom forandringen.

Allison avfeier derimot en slik tolkning, siden "Kant was undoubtedly aware that the sorts of things that normally functions in this way, such as tables, trees, mountains, and planets, themselves come into and go out of existence," og derfor "it seems more reasonable to construe him to be claiming that such changes must be experienced as alterations of something truly substantial that persist throughout all change"⁴². Kant var altså, i følge Allison, ute etter noe absolutt vedvarende.⁴³

Jeg tror Allison har rett her, og at substans for Kant er noe mer grunnleggende, noe mer generelt, enn det som vedvarer ved et objekt fra situasjon til situasjon. Bordet forandres, treverket i bordet går fra tre til planker til bord, og dermed forandres også treverket. Tilslutt brenner vi kanskje bordet. Bordet, asken, røyken og alle gasser derav må være forskjellige former av den samme substansen. I et berømt avsnitt i Første Analogi sier Kant følgende: "Substansene (i fremtredelsene) er substratene for enhver tidsbestemmelse. At noen av dem oppstår og andre av dem forgår, ville føre til at den eneste betingelsen for tidens empiriske enhet ble opphevet"⁴⁴. Substanser kan altså ikke oppstå og forgå, for i tilfellet ville de ikke fungere som dette vedvarende som tiden kan bestemmes ut i fra. Men er ikke dette noe som er opp til moderne vitenskaper å bevise eller motbevise og som dermed er uheldig å ha med i en transcendental filosofi? Guyer mener nei:

[A]lthough Kant typically seems to assume an identity between substance and matter... his argument does not commit him to a principle of the conservation of matter as part of some

⁴¹ Allison trekker frem B228 og B230-231.

⁴² Allison, *Kant's transcendental idealism*, 242.

⁴³ Vi skal komme tilbake til forskjellen på "absolutt vedvarende" og "evigvarende".

⁴⁴ A188/B231-232.

particular physical hypothesis. This is *not* because as a (somewhat apriorist) physicist Kant ultimately interpret matter as energy. It is rather because as a transcendental philosopher he employs *endurance* as the primary *criterion* of substance – indeed, perhaps even *endurance of action* ... Thus, it is simply *whatever* is ultimately determined by empirical theory to endure – or act enduringly – through any empirically discoverable change that is properly identified as substance. *If* matter endures, then matter is substance, but if it is only a constant quantum of matter-cum-energy which endures, then from the philosophical point of view *that* is what must be regarded as substance. That substance endures, and that all that exists is ultimately reducible to substance, are philosophical points; the question of what substance actually is is a scientific question.⁴⁵

Man må, i følge Guyer, anta at Kants teori om substans er ment å være gyldig som et grunnlag for dagens fysikk.

Både Guyer og Allison tolker altså substansbegrepet i retning av noe absolutt vedvarende. Men det kan, ved første øyekast, se ut som om substansbegrepet som et begrep om noe absolutt vedvarende i fremtredelsene, er en idé som undergraves av både 1) Første og 2) Annen Antinomi:

1) Innebærer ikke absolutt vedvarenhet at noe alltid har vært og alltid vil være, som vil si at verden ikke har en begynnelse i tid, og altså ikke har en første årsak? Forståelse av substans som absolutt vedvarende ser altså ut til å gå imot Første Antinomi som sier at verden i tid og rom verken er uendelig eller endelig. Men Kant beroliger oss: ”Denne bekymringen er unødvendig siden det her kun er snakk om fremtredelser på erfaringens område, og deres enhet ville aldri vært mulig hvis vi tillot at det oppsto nye ting (som substans),” og videre: ”Denne vedvarenheten er imidlertid ikke noe annet enn den måten vi forestiller oss tingenes eksistens (som fremtredelser) på”⁴⁶. Siden Kants krav om substansenes vedvarenheten kun gjelder i fremtredelsene, vil det være et fornuftens skinn hvis vi ut i fra begrepet om vedvarenhet forsøker å slutte oss til en dom om verdens (som fremtredelse) begynnelse, eller mangel på sådan.

Videre forklarer Kant i Antinomiene at vi må skille mellom *in infinitum* og *in indefinitum*. Vi kan ikke si at verden er uendelig i tid og rom, men at den har udefinerte grenser i tid og rom. Grensene settes der de til enhver tid trengs for å få en erfaring av fremtredelsen som en

⁴⁵ Guyer, *Kant and the claims*, 233.

⁴⁶ A186/B229.

totalitet. For eksempel vil dette innebære at vi ikke kan sette en grense for verdens eksistens i fortiden, og samtidig kan vi ikke påstå at den ikke har noen begynnelse. Dette angår substansbegrepet på den måten av vi ikke kan påstå at substans er absolutt vedvarende i fortid eller fremtid, men at den må tenkes som om den har udefinerte grenser i tid. Absolutt vedvarende må forstås som vedvarende i et udefinert stort tidsrom.

Det er dermed, slik jeg ser det, ingen mening i å påstå at substans er absolutt vedvarende forstått som at den har eksistert og vil eksistere uendelig, da dette vil være å behandle dem som ting i seg selv; og i og med at “[w]e do not have sensations of outer substances [...] rather we add them to sensations in thought”⁴⁷, er det for meg en plausibel tolkning av Kant at vi må *tenke* om substanser *som om* de er uendelig vedvarende i fortid og fremtid, uten at dette av den grunn gjør at vi bør lete etter noe i fremtredelsene som er *evigvarende*. Vi har bare dette ene kriteriet å forholde oss til: Vi kan ikke erfare at det mest grunnleggende i våre fremtredelser forsvinner eller at noe tilsvarende oppstår. Og det at vi nødvendigvis må tenke oss at det er noe vedvarende i fremtredelsene, er garanti for at det finnes noe slikt i fremtredelsene.

Det er en slik forståelse som inngår i begrepet om noe absolutt vedvarende, og må skilles fra begrepet om noe evigvarende.

2) Ideen om noe absolutt vedvarende ser ut til å forutsette at det finnes noen minste bestanddeler, altså noe usammensatt. Men strider ikke dette med Annen Antinomi? Annen Antinomis tese lyder slik: ”Enhver sammensatt substans i verden består av usammensatte deler, og det eksisterer overhodet ikke noe annet enn det usammensatte eller det som er sammensatt av det”⁴⁸, og antitesen: ”Ingen sammensatt ting i verden består av usammensatte deler, og det eksisterer overhodet ikke noe usammensatt i verden”⁴⁹. Men heller ikke her trenger vi å bekymre oss, for antinomien er, i følge Kant, mulig å oppløse. Vi har å gjøre med fremtredelser og ikke ting i seg selv, og dermed:

Hvor langt [...] organiseringen i et inndelt legeme kan gå, kan bare erfaringen avgjøre, og selv om den helt sikkert ikke nådde frem til noen uorganisk del, må slike deler dog i det minste ligge i den mulige erfaring. Men hvor langt [...] den transcendentale deling av en fremtredelse

⁴⁷ R 5358, 18:160.

⁴⁸ A434/B462.

⁴⁹ A435/B463.

overhodet strekker seg, er slett ikke noen erfaringssak, men et fornuftens prinsipp om aldri å holde den empiriske regressen i dekomposisjonen av det utstrakte, i henhold til denne fremtredelsens natur, for absolutt fullendt.⁵⁰

Det er altså forskjell på å tenke seg at ”i et hvert ordnet (organisert) hele er hver del i sin tur ordnet, og at man på en slik måte, ved oppdeling av delene i det uendelige, alltid støter på nye organiserte deler, kort sagt, at det hele er inndelt i det uendelige,” noe som ”slett ikke [vil] la seg tenke,” og det å tenke seg at ”materiens deler – ved dens dekomposisjon – kunne deles i det uendelige”⁵¹ (i analogi til en uendelig oppdeling av rommet). Vi kan altså både si at verdens bestanddeler kan deles i det uendelige, og at de består av minstedeler, men betydningen i de to utsagnene er forskjellig.

Men vi unngår problemet også på en annen måte. Det er nemlig mulig å si at det grunnleggende i fremtredelsene ikke er deler. De er i stedet, i følge Kant, kraft:

Vi kjenner kun substans i rommet gjennom de kreftene som virker i det, enten som krefter til å trekke til seg noe annet (tiltrekning) eller til å holde noe annet borte (frastøtelse og ugjennomtrengelighet); andre egenskaper som utgjør begrepet substans som fremtrer i rommet, og som vi kaller materie, kjenner vi ikke.⁵²

Vedvarende kraft er altså den grunnleggende bestanddel i fremtredelsene. Dette er en forståelse av verdens grunnleggende bestanddeler som for øvrig er veldig nær moderne fysikk; og fysikken underbygger Kants teori ytterligere ved at vi med dette får assosiasjoner til prinsippet om konservering av materien. Men dette medfører et annet problem, for forståelsen av kraft som substans fører til at argumentet om substansens absolutte vedvarenhet ser ut til å hvile på nettopp prinsippet om konservering av materien, et prinsipp Kant selv legger frem i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*. Men dette er et empirisk prinsipp og Kants argumenter for substansens absolutte vedvarenhet er et transcendentalt prinsipp, og i følge Allison er det viktig å skille mellom disse to: ”By [...] claiming that the quantum of substance remains constant, Kant has been thought by many critics to have been engaged in the disreputable project of attempting to provide a

⁵⁰ A527/B555.

⁵¹ A526/B554.

⁵² A265/B321.

transcendental proof of an empirical thesis”⁵³. Og videre: ”[T]he persistence of the quantum of substance [...] must be distinguished from the principle of the conservation of matter”⁵⁴. Hvis vi skal følge Allison her må vi altså behandle Kants argument i første analogi om substansens absolutte vedvarenhet separat fra prinsippet om konservering av materien.

Men hvordan er sammenhengen mellom transcendentale prinsipper og den fysiske verden (fremtredelsene)? Transcendentale prinsipper forteller oss hvordan vi er nødt til å erfare fremtredelsene, eller sagt på en annen måte: De forteller oss med hvilken rett vi bruker våre a priori begreper på fremtredelsene (altså det angår *quid juris*, og den transcendentale deduksjon av kategoriene er nettopp denne ”redegjørelsen for den måte som a priori begreper kan forholde seg til gjenstander på”⁵⁵ og som dermed legitimerer deres bruk). Jeg forstår dette slik: I følge Kant må fremtredelsene være forestillinger som vi har *umiddelbar* erkjennelse av, og de må fremtre i overensstemmelse med kategoriene (og vår form for sansning). For eksempel er forholdet mellom årsak og virkning virkelig til stede i vår erfaring siden vi bare kan forstå en verden der dette er tilfellet. Dette kan vi lett se ved å tenke over det: En verden uten kausale forhold er ikke forståelig for oss. Nå mener Kant at det samme er tilfellet for substansbegrepet: Vi kan ikke forstå en verden uten substans, det vil si, vi forutsetter alltid at det ligger en substans til grunn for all forandring. Jeg mener at dette er en metafysisk påstand fra Kant, en påstand om at fremtredelsene består av en grunnleggende substans, siden fremtredelsene er forestillinger satt sammen i henhold til visse nødvendige begreper. På samme måte som vi alltid vil finne et nødvendig kausalt forhold hvis vi undersøker en eller annen hendelse i vår erfaring, vil vi også finne en grunnleggende og vedvarende substans hvis vi graver dypt nok i fremtredelsene. Substans er noe vi tillegger fremtredelsene i vår forestilling av anskuelsens synteser, som kommer frem i den tidligere nevnte refleksjonen fra 1770-tallet: “We do not have sensations of outer substances ... rather we add them to sensations in thought”⁵⁶. Selv om vi legger til substans i fremtredelsene selv, er det noe fysisk virkelig for oss (det som er fysisk er fremtredelser). Jeg er enig med Guyer når han forstår sitatet slik: ”[W]hat is to count as a substance is not simply given by any obvious mark but is to be inferred from our discoveries about what really endures. If our beliefs about what really endures change, then so must our conception of what is actually a substance”⁵⁷. Dette vil også

⁵³ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 237.

⁵⁴ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 237.

⁵⁵ A85/B117.

⁵⁶ R 5358, 18:160.

⁵⁷ Guyer, *Kant and the claims*, 234.

si at det transcendentale prinsippet om substans ikke kan motbevises av vitenskapen, men det kan underbygges. Hvis vitenskapen ikke finner noe som vedvarer, må den fortsette å lete. Hvis den finner noe, har de underbygget et transcendentalt prinsipp. Jeg mener det må være slik Kant har ment det.

Men problemet med prinsippet om substansens vedvarenhet er at det sier noe om vår fysiske verden, som er vitenskapens område, samtidig som det i kraft av å være et transcendentalt prinsipp påberoper seg immunitet mot innsigelser basert på erfaring av den fysiske verden. Transcendental filosofi skal ikke la seg motbevise eller bevise av erfaring ettersom den ligger på et mer grunnleggende nivå, men substansbegrepets posisjon er spesiell, siden dette på en måte er linken mellom transcendental filosofi og fysikk. Det sier noe om hvordan verden (fremtredelsene) er. Kant sier selv i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* at hans begrep om materie er et kvasi-transcendentalt begrep,⁵⁸ og dette tyder nettopp på substansbegrepets spesielle posisjon som et slags mellomledd mellom transcendentale prinsipper og fysikk.

Så hva hvis fysikken i dag hadde påstått å bevise at absolutt ingenting vedvarer (og at prinsippet om konservering av materien er feil)? Vi ville hatt en situasjon hvor transcendental filosofi og vitenskap påstår motsatte ting. Hvem skal vi da høre på? I utgangspunktet skal vi høre på transcendentalfilosofien (som ville påstått av det vedvarende da må ligge på et dypere nivå enn dit fysikken er kommet), men vi måtte samtidig gått igjennom Kants argumenter og sett om han kan ha gjort en feil i sin resonnering angående substansbegrepet (og kanskje andre deler av hans filosofi), for slike feil er mulig. Kanskje er nettopp dette et tegn om at Kants prosjekt er problematisk i seg selv: Systemet er ment å være absolutt i sin beskrivelse av menneskenes erfaringsverden, men samtidig er systemet avhengig av at den som setter det opp ikke begår feil. Men mennesker kan alltid begå feil, så vi kan aldri vite om systemet er riktig. Kort sagt har vi et system som er konstruert av det som det skal forklare og forutgå (menneskene). Dets absolutthet skal underbygges av noe som ikke er absolutt. Dets ufeilbarlighet skal underbygges av noe som er feilbarlig (og selv én liten feil i Kants system, kan velte det hele).

⁵⁸ Camilla Serck-Hanssen, veiledningstime 2/5 2008.

Som sagt, substansbegrepets situasjon er spesiell, fordi som transcendentalt begrep skal det være umulig for oss å forstå en verden uten noe som vedvarer. Men som jeg nevnte angående kausale forhold, er kausalitetsprinsippet enkelt (i alle fall betydelig enklere) å akseptere nødvendigheten av i vår forståelse av verden. En absolutt vedvarende substans, derimot, er ikke like lett å innrømme at vi ikke kan være foruten. Det er for så vidt ganske uproblematisk å akseptere relativ vedvarende substans, siden, som Kant sier, vi alltid tenker oss at noe vedvarer gjennom de forandringene vi ser rundt oss til daglig.⁵⁹ Det kan for eksempel være et bord som falmer, eller som brennes. Men det er ikke like intuitivt innlysende at dette fører til at vi trenger en absolutt vedvarende substans til stede i fremtredelsene. Om ikke annet må vi tenke oss godt om (og kanskje også legge godviljen til) for å innrømme at det er tilfellet, noe jeg skal forsøke om litt.

Når dette er sagt, la oss gå videre i vår behandling av forholdet mellom substansbegrepet og prinsippet om konservering av materien.

Selv om vi godtar Allisons syn på forholdet mellom substans og materie, mener jeg (på grunn av substansbegrepets spesielle posisjon som forklart over) at det likevel ikke er urimelig å påstå at prinsippet om konservering av materien er essensielt for å forstå hva Kant mener med substans. Som nevnt: Hvis fysikken i dag hadde påstått å ha bevist at absolutt ingenting vedvarer og at det ikke var noe prinsipp om konservering av materien (og ingen $E=mc^2$), ville Kants påstand om substansens absolutte vedvarenhet vært en påstand som det ikke hadde vært så lett å akseptere (uansett hva Kant måtte påstå om transcendentale prinsippers posisjon i forhold til vitenskap). Kanskje kan vi derfor på diplomatisk vis konkludere slik: Argumentene for substansens vedvarenhet må behandles og bedømmes for seg selv, men prinsippet om konservering av materien er viktig for forståelsen av substansbegrepet.

Men en noe mer alvorlig innsigelse mot Allison som bygger på det jeg har forklart overfor, vil være dette: Enhver transcendental påstand som sier noe om hva fremtredelsene består av, vil nødvendigvis også si noe om hva vi kan påtreffe i den fysiske verden. En transcendental påstand som sier at det mest grunnleggende i fremtredelsene verken øker eller minker i kvantum, sier samtidig at det mest grunnleggende i den fysiske verden verken øker eller minker i kvantum. Hvis Kant her mener at substansene i fremtredelsene er absolutt

⁵⁹ Men heller ikke dette er like innlysende som kausalitetsprinsippet, siden det er mulig å tenke seg alternativer til substans som forklarer forandring. Vi skal komme tilbake til dette.

vedvarende, sier han dermed også at materie, eller kraft (eller noe ukjent), er absolutt vedvarende, det vil si: prinsippet om konservering av materien (hvis materie er det mest grunnleggende i fysikken).

For å underbygge seg selv (og siden Kant ikke eksplisitt gjør dette) forsøker Allison å se sammenhengen mellom konservering av substans og materie ved en rekonstruksjon: Vi har at substans er noe absolutt vedvarende i fremtredelsen oppbygning, og at dette vedvarende kan betegnes som materie. Kant karakteriserer materie i B876 som en "ugjennomtrengelig livløs utstrekning". Altså, det eneste som kan sies om materie i en transcendental definisjon er at det okkuperer rom.⁶⁰

Men hva vil det si at noe er en ugjennomtrengelig, livløs utstrekning? Vi skjønner umiddelbart tanken om noe livløst og utstrakt. Men ugjennomtrengelig? Hvis vi skal kunne forholde oss til Allisons rekonstruksjon her må vi prøve å utdype begrepet om ugjennomtrengelighet.

Vi må da ta en titt på substansbegrepet i Kants umiddelbare fortid. Begrepet om ugjennomtrengelighet er knyttet til begrepet soliditet, som ikke må forveksles med hardhet. Sistnevnte er en egenskap ved enkelte legemer som innebærer at legemet ikke lett lar seg skrape opp av andre legemer. Soliditet, derimot, vil si at to legemer ikke kan være på samme sted i rommet til samme tid. Et legeme kan ikke okkupere samme rom som et annet legeme. Et solid legeme er ugjennomtrengelig, og Kant mener dermed at materie er solid, i likhet med mange før han. Leibniz forklarer for eksempel følgende: "If two bodies were simultaneously inserted into the two open ends of a tube into which each of the fitted tightly, the matter which was already in the tube, however fluid it might be, would resist just because of its sheer impenetrability."⁶¹ Descartes forklarer likeledes i et brev til More:

It is impossible to conceive of one part of an extended thing penetrating another equal part except by understanding that half of that extension is taken away or annihilated; but what is annihilated does not penetrate anything else; and so, in my opinion, it is established that impenetrability belongs to the essence of extension and not to that of anything else.⁶²

⁶⁰ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 244-245.

⁶¹ Leibniz sitert i Bennett, *Learning from six philosophers*, 1:29.

⁶² Descartes sitert i Bennett, *Learning from six philosophers*, 1:31.

”Impenetrability belongs to the essence of extension” er et utsagn som er veldig nært beslektet med Kant sin definisjon av materie: Ugjennomtrengelig, livløs utstrekning.

Hva har en slik forståelse av begrepet om ugjennomtrengelighet å si for substansbegrepet? Kant sier i A265/B321: ”Vi kjenner kun substans i rommet gjennom de kreftene som virker i det, enten som krefter til å tiltrekke seg noe annet (tiltrekning) eller til å holde noe annet borte (frastøtelse og ugjennomtrengelighet).” Ugjennomtrengelighet er altså krefter, eller forårsaket av krefter. Men en umiddelbar reaksjon på dette vil da være: Hvor store er disse kreftene? Er de så store at absolutt ingen motstridende krefter kan overkomme dem eller kan det tenkes at det finnes store nok krefter slik at materie ikke er absolutt ugjennomtrengelig.⁶³ Hvis materie skal være absolutt ugjennomtrengelig må disse kreftene være ”uendelig” store. Dette kommer ikke frem av hva Kant sier om slike krefter i KrV, men vi kan tenke oss hva svaret bør være: Siden ugjennomtrengelighet angår det transcendentale begrepet substans (i fremtredelsene), er det nødt til å være absolutt. Det vil si, det er nødvendigvis umulig for oss å erfare materie (substans) som er gjennomtrengelig. Som Descartes sier i sitatet over: Hvis en materie (det vil si ren utstrekning, i følge Descartes definisjon av materie) skulle penetrere en annen likedann materie, vil nødvendigvis en av dem forsvinne (og da skjer det jo ingen penetrering, som Descartes bemerker). Og dessuten, for Kant kan ikke substanser i fremtredelsene forsvinne. Kreftene i fremtredelsene som skal hindre gjennomtrengelighet må derfor være uendelig, det vil si tilstrekkelig men udefinerbart, store.

Dette ser ut til å gi oss bedre klarhet i begrepet om ugjennomtrengelighet, og vi kan gå tilbake og se på Allison's forsøk på å koble prinsippet om substansers vedvarenhet med prinsippet om konservering av materien. Min reaksjon er da dette: Jeg kan ikke se at Allison's forsøk med å knytte de to prinsippene sammen beskytter prinsippet om substansers vedvarenhet fra å ha implikasjoner for prinsippet om konservering av materien. Kant kan ikke mene at substans bare er rom, så rommet som okkuperes må okkuperes *av* noe, det vil si rommet må ha noe i seg. Og dette *noe* som okkuperer rom er like fullt absolutt vedvarende, det vil si rammes av et prinsipp om konservering. Altså, prinsippet om vedvarenhet og prinsippet om konservering angår dette samme *noe* i vår fysiske verden.⁶⁴ Vi kan derfor igjen minne om Kants betegnelse av materie som kvasitrascendentalt, det vil si det som er transcendentalfilosofiens metafysiske link til den fysiske verden (fremtredelsene).

⁶³ Bennett nevner dette spørsmålet i Bennett, *Learning from six philosophers*, 1:30-31.

⁶⁴ Som vi har sett er dette *noe* kraft.

Når det er sagt må jeg innrømme at jeg ikke helt ser hva som er galt med at prinsippet om substansers vedvarenhet har følger som kan brukes av naturvitenskapen. Siden transcendentalfilosofien er på et mer grunnleggende plan enn vitenskapene, er det også naturlig at den finner prinsipper som er ledende for disse vitenskapene. Et slikt prinsipp er at noe vedvarer gjennom all forandring, og dette noe er det opp til vitenskapene å forsøke å finne. Vi har allerede sitert Guyer på det følgende, men det passer å gjenta det her: “That substance endures, and that all that exists is ultimately reducible to substance, are philosophical points; the question of what substance actually is is a scientific question”⁶⁵. Når Kant sier at substans er kraft, beveger han seg derfor, helt legitimt mener jeg (men ikke uten risiko), inn på vitenskapens område.

5.5.1 Van Cleve og Langton om noumenal substans

Vi skal nå over til et annet problem ved substansbegrepet. Slik jeg mener Kant må forstås, er fremtredelser per definisjon predikater på ting i seg selv, det vil si måter som ting i seg selv eksisterer for oss på. Fremtredelsene er ”blotte forestillinger” med grunnlag i ting i seg selv.⁶⁶ Men hvis substans skal være noe så fundamentalt som Kant vil ha det til, må vi spørre oss om det virkelig er noe i fremtredelsene som kan ha denne egenskapen. Kant mener at substansbegrepet kommer til anvendelse i fremtredelsene, skjematisk, men kun noe i den noumenale sfære ser ut til å passe under karakteristikken av å være kun subjekt, aldri prediktat. Spørsmålet er om Kant faktisk mener at substans er noe noumenalt, eller om det kun kan tolkes til å være en (ufrivillig) konsekvens av hans filosofi. Både James Van Cleve og Rae Langton mener at substans må være noe noumenalt. James Van Cleve skriver for eksempel:

For Kant, the entire world in space and time is a world of appearances, and [...] appearances are virtual objects. Virtual objects are logical constructions out of perceivers, and perceivers are noumenal beings. But logical constructions are precisely modes and not substances – they are adjectival on the entities of which they are constructions. So, it appears for Kant, nothing in the world of space and time qualifies as a substance, and there can be no hope of establishing the

⁶⁵ Guyer, *Kant and the claims*, 233.

⁶⁶ A377.

First Analogy in its intended sphere. Genuine substances, it now appears, are to be found only in the noumenal realm.⁶⁷

Van Cleve mener her at Kant i Første Analogi forsøker å forklare substans som noe i fremtredelsene, men at hans transcendentale idealisme utelukker dette. Kant forsøker altså noe umulig og Van Cleves konklusjon er et resultat Kant selv ikke står for.

Langtons tilnærming er i stedet at Kant hele tiden mener at substans er noumenalt. Hun skiller mellom substans, som rett og slett er ting i seg selv, og fenomenale substanser (*substantia phenomenon*), som er det Kant kaller substans i fremtredelsene. Som Van Cleve, hevder hun at virkelige substanser ikke forekommer i fremtredelsene, men i motsetning til Van Cleve hevder hun at Kant er klar over og argumenterer for dette. Det Kant snakker om i Første Analogi er substanser i fremtredelsene (som han flere steder eksplisitt sier), og som altså ikke er ekte substanser. Det rene begrepet substans, altså ”noe som kan tenkes som subjekt (uten å være predikat for noe annet)”, gjelder kun for ting i seg selv som de ekte substrata for alle mulige fremtredelser, inkludert substansen i fremtredelsene, som igjen kan sees på som dét i fremtredelsene som fungerer som substrata for alle andre fremtredelser.⁶⁸ Hun kommer videre til at dét i fremtredelsene som Kant mener er substans og som han snakker om i Første Analogi, er materie, som igjen ikke er annet enn krefter:

The pure concept of substance is the concept of an absolute subject, something independent of its relations and connections to other things, hence something that would remain even if all the things with which it was connected were taken away. The pure concept of substance is a concept of a thing that is able to exist on its own, something whose existence is compatible with loneliness. Kant says [...] that matter does not conform to this pure concept of substance. Phenomenal substance does not conform to the pure concept of a substance, but it serves the task of a substance as far as we are concerned, because of its permanence, or abidingness.⁶⁹

Og videre:

[S]ubstance in the First Analogy sense is a *phenomenon substantium*: a property, that is treated as if it was a substance. In the realm of appearances we are acquainted only with forces, and forces

⁶⁷ James Van Cleve, *Problems from Kant* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 120.

⁶⁸ Langton forfekter en teori der forskjellen på ting i seg selv og fremtredelser er forskjellen på tingenes interne og eksterne (relasjonelle) egenskaper. Jeg tror hennes tolkning gjør Kant til mer realist enn han er, men hennes analyse av Kants substansbegrep har enkelte interessante poenger, som for eksempel det jeg nevner her.

⁶⁹ Langton, *Kantian humility*, 60.

are not substances but properties, relational properties, of substances unknown in themselves. Since matter, or the forces that constitute matter, is the substratum of other phenomena, matter is a non-substance that occupies the role of a substance for us. It is a 'picture' of an absolute substance, that, in virtue of its endurance, fills that role very well.⁷⁰

Van Cleve og Langton er her inne på poenger som for meg er plausible, og de underbygger min tolkning av Kant. Substans som kategori er umulig å anvende på fremtredelser ettersom ingen av disse per definisjon kan være subjekt uten også å være predikat. Ingen fremtredelse kan eksistere selvstendig, men har alltid ting i seg selv som substrat. Det skjematiskerte substansbegrepet som Kant snakker om i Første Analogi er ikke en substans som kan eksistere kun som subjekt, men en substans som fungerer som substrat for andre fremtredelser i form av å være vedvarende. I relasjon til andre fremtredelser vil man kunne si at det som vedvarer gjennom all forandring og er det mest grunnleggende i fremtredelsene, av den grunn kun eksisterer som subjekt og ikke predikat (i fremtredelsene), og at det rene begrepet substans på denne måten får sitt bruk innenfor erfaringen ved at noe er dette vedvarende. Men like fullt er ikke substansene i fremtredelsene kun subjekter når man trekker ting i seg selv inn i bildet.

Jeg mener at dette er i tråd med KrV, og jeg er derfor uenig med Van Cleve når han sier at Kant undergraver sitt eget substansbegrep. Det rene begrepet om substans har ingen funksjon i fremtredelsene så lenge det ikke er skjematiskert, men det har, som Kant ser ut til å mene om kategoriene, en funksjon i vår tenkning om gjenstander overhodet.⁷¹ På samme måte som årsakskategorien ser ut til å ha en bruk i vår tenkning om forholdet mellom ting i seg selv og fremtredelsene, har også substansbegrepet en bruk i vår tenkning om ting i seg selv; da forstått i absolutt forstand som det som kun kan være subjekt og ikke predikat. Spørsmålet vi må stille, som også Van Cleve bruker en del energi på å behandle, er da det generelle spørsmålet om de skjematiskerte kategoriene tar med seg den betydningen de har som rene kategorier når de skjematiskeres og i tillegg får en bestemmelse i forhold til tiden; eller om de som rene kategorier har en noe annen betydning enn de har som skjematiskerte. Det vil si, er det skjematiskerte substansbegrepet slik: a) det som kun er substans og aldri predikat og som er vedvarende gjennom all forandring, eller slik: b) det som er vedvarende gjennom all forandring? Hvis a) må det som er substans i fremtredelsene, i tillegg til å være vedvarende, også være et absolutt subjekt. Hvis b) er det god grunn til å forstå Kant i den retningen at det

⁷⁰ Langton, *Kantian humility*, 63.

⁷¹ Både Van Cleve og Frederick C. Beiser argumenterer for at kategoriene (eller, hos Beiser, de rene forstandsbegrepene) kan brukes ut over erfaringens grenser. Vi skal komme tilbake til dette.

som er absolutt subjekt kun finnes i den noumenale sfære. Da er det som er vedvarende i fremtredelsene predikta på noe annet, nemlig ting i seg selv. Van Cleve mener a); men jeg må si at det virker rart hvis Kant har oversatt Van Cleves overnevnte poeng. Slik jeg tolker Kant, mener han at ting i seg selv er fremtredelsenes substrat, og dermed er det innlysende at fremtredelser ikke er noe absolutt subjekt. Jeg synes også b) kommer tydelig frem i Van Cleves egen definisjon av det skjematiskerte substansbegreps regel: "[A]pply the concept of substance to x iff x is permanent, that is, exists throughout the whole time"⁷². Sagt på en annen måte: Vi bruker den rene kategorien substans til å sette merkelappen "substans" på det i fremtredelsene som vedvarer, siden det er dette som vedvarer som fungerer som substans i forhold til andre ting i fremtredelsene. Men denne substansen er like fullt predikat på ting i seg selv (noumenal substans) og kan derfor ikke være absolutt substans. Jeg synes Kant selv sier det ganske tydelig her: "[M]ed det som i *fremtredelsen* heter substans forholder det seg ikke slik som man vel ville tenke om ting i seg selv gjennom rent forstandsbegrep. Det er ikke absolutt subjekt, men sanslighetens vedvarende bilde og ikke noe annet enn anskuelse"⁷³.

5.5.2 Om ting i seg selv

Den forståelsen av substansbegrepet vi har kommet frem til underbygges av at krefter, i følge fysikken, er et resultat av legemers blotte tilstedeværelse eller bevegelse. Krefter må altså ha en årsak, og dermed må substans i fremtredelsene ha en årsak. Og siden substans i fremtredelsene er det mest grunnleggende i fremtredelsene, må denne årsaken komme fra annet sted enn fremtredelsene. Slik får substans i fremtredelsene en kausal relasjon til den noumenale substans. Nå ser det derimot ut til at denne kausale relasjonen er av betydelig sterkere karakter enn Allison's begrep om affeksjon mellom ting i seg selv og fremtredelsene⁷⁴, og vi blir dermed minnet på det Guyer kaller den tradisjonelle oppfattelsen av problemet i Gjendrivelser, som vi har vært inne på tidligere, nemlig at Kant "must either advocate the reduction of external objects to subjective states of mind or permit knowledge of things as they are in themselves"⁷⁵.

⁷² Van Cleve, *Problems from Kant*, 106.

⁷³ A525-526/B553-554.

⁷⁴ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 64-73.

⁷⁵ Guyer, *Kant and the claims*, 282.

Men jeg vil si at det er vanskelig, om ikke umulig, å skulle forholde seg til Kants teori uten at vi antar at vi i en viss grad kan tenke logisk om fremtredelsenes forhold til den noumenale sfære.⁷⁶ Van Cleve fremsetter en tolkning der ting i seg selv har et kausalt forhold til fremtredelsene, og mener at det er nødvendig for Kant å kunne bruke kategoriene om ting i seg selv. Både kategoriene om substans og årsak må ha en ren abstrakt bruk utover den fenomenale sfære:

[I]f Kant's official line in the Metaphysical Deduction is to be believed, we can not make judgments (or at least not true judgments) about anything whatever except by bringing the judged-about matters under the pure categories. An upholder of Kant's system must therefore either admit that the pure categories do apply to things in themselves, or else maintain that things in themselves are never the subject matters of any true judgments. But the sentence I just italicized expresses a negative and universal judgment; if the sentence is true, the corresponding pure categories must have application to things in themselves. [...] Kant is free to talk of things in themselves as causes, as long as causation is understood abstractly as the relation of ground to consequent, a relation that can hold between nontemporal items.⁷⁷

Jeg tror Van Cleve har rett her. Vi er nødt til å tolke Kant dit hen at kategoriene på abstrakt vis kan brukes om ting i seg selv. Van Cleve støttes også av Frederick C. Beiser som skriver i *German Idealism* at Kant (som svar på berkeleyanisme i A-utgaven) i 1787-versjonen spesielt understreket at, med Beisers ord, "although it is indeed impossible to know anything beyond the limits of experience, it is still possible to think of something beyond it," og "[w]hile the categories are indeed necessary for us to know an object, the pure concepts of the understanding are sufficient for us to think of one"⁷⁸. Kant sier for eksempel at "[forstanden setter] grenser for seg selv ved at den ikke kan erkjenne noumena ved hjelp av kategorier, men bare kan tenke seg dem under navn av et ukjent noe"⁷⁹.

⁷⁶ Allison mener at hans lesning av KrV som kun en metodologisk teori er det eneste som unngår dette problemet, men jeg finner Allisons tolkning lite tiltrekkende ut over det. Som vi skal se synes jeg heller ikke at dette er et problem.

⁷⁷ Van Cleve, *Problems from Kant*, 138.

⁷⁸ Frederick C. Beiser, *German idealism: The struggle against subjectivism, 1781-1801* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 96. I følge Beiser argumenterer Kant i B-utgaven for at kategoriene kun kan brukes skjematisk, mens de rene forstandsbegrepene kan brukes om "objekter overhodet". Jeg har ikke gått inn på dette skillet her, og har i stedet sett på begrepene som synonymer. Om dette skillet er reelt er en diskusjon jeg ikke ønsker å gå inn på ved denne anledning. Jeg mener at de rene kategoriene på kan brukes uskjematisert i tenkning om ting i seg selv, i tråd derfor både med Van Cleve og Beiser.

⁷⁹ A256/B312.

Ut i fra hva vi har kommet frem til her har vi altså et kausalt forhold hos noe som er utenfor tid og rom. Problemet med dét er å forstå hva det vil si at noe utenfor tid og rom inngår i kausale forhold. Kanskje kan ikke Kant belastes med min mangel på forstand, og kanskje holder det for Kant å si at det er slik, uavhengig om vi forstår det eller ikke (den noumenale sfære er jo nettopp utenfor vår forstands rekkevidde). Alternativt kan vi, som Van Cleve bemerker, avvise at ting i seg selv kan være utenfor tid og rom, eller vi kan forkaste hele ideen om ting i seg selv, slik så mange filosofer har gjort. Disse temaene er det derimot ikke tid for å diskutere videre her. Ut i fra min tolkning av Kant ser jeg det som nødvendig (for Kants prosjekt) at det er et slags årsaksforhold mellom den noumenale sfære og fremtredelsene.

Men når vi ”vet” om ting i seg selv at de er absolutt substans og er årsak til fremtredelsene, innebærer ikke dette en erkjennelse av ting i seg selv i stedet for kun tenkning om dem? Som vi skal komme tilbake til er det gode grunner for at Kant med dette mener at vi kun tenker om ting i seg selv, for selv om det i store deler av KrV ser ut til at han mener at vi vet at ting i seg selv *eksisterer*, innrømmer han i forordet til B-utgaven av vi ikke kan være sikker på dette. Jeg skal komme tilbake til dette.

5.5.3 Oppsummering

Vi kan nå oppsummere det vi har kommet frem til:

- 1) Substans i fremtredelsene er predikater på noumenal substans, som altså er fremtredelsenens substrat. Ingen fenomenal substans kan være et absolutt subjekt, det vil si i tråd med den rene substanskategorien.
- 2) Substans i fremtredelsene er absolutt vedvarende, forstått som at vi ikke kan erfare at substans oppstår eller forsvinner. De må altså vedvare gjennom all vår erfaring av forandring. Men begrepet om noe absolutt vedvarende må ikke forveksles med begrepet om noe evigvarende.
- 3) De rene kategoriene kan brukes på ting i seg selv i vår abstrakte tenkning om dem. Altså har både substansbegrepet og årsaksbegrepet en bruk i vår tenkning om ting i seg selv.
- 4) Vi kan derfor anta at det er et slags årsaksforhold mellom den noumenale sfære og fremtredelsene.

5.6 Forholdet mellom tid og fremtredelser

Vi har kommet med en konklusjon om hvordan vi bør forstå substansbegrepet til Kant. Det neste vi må gjøre er å vurdere hvorfor Kant mener at vi trenger en vedvarende substans for å ha tidsbestemmelse overhodet. I Første Analogi sier han følgende:

Substansene (i fremtredelsen) er substratene for enhver tidsbestemmelse. At noen av dem oppstår og andre av dem forgår, ville føre til at den eneste betingelse for tidens empiriske enhet ble opphevet, og fremtredelsene ville dermed forholde seg til to former for tid hvor deres eksistens forløp parallelt, noe som er helt urimelig. Det finnes kun én tid, og alle de forskjellige tider kan ikke plasseres samtidig i denne, men må forekomme etter hverandre.⁸⁰

Og han begrunner sammenhengen mellom en vedvarende substans og tidsbestemmelse slik:

Det er [...] bare i det vedvarende at tidsforholdet er mulig (for samtidighet og suksesjon er de eneste forhold i tiden), det vil si det vedvarende er *substratet* for den empiriske forestilling av tiden selv, og det er bare i kraft av dette at all tidsbestemmelse er mulig. Vedvarenhet uttrykker rent generelt tiden som det konstante korrelatet for all eksistens til fremtredelsene, for all forandring og for all sameksistens.⁸¹

En bakgrunn for Kants krav om at tidens substrat må være noe vedvarende i iakttakelsen, er hans påstand om at "[t]iden som sådan kan ikke bli iakttatt", som fører til at man "i iakttakelsens gjenstander, det vil si fremtredelsene, [må] kunne påtreffe det substratet som forestiller tiden overhodet"⁸².

Kant snakker her om "forestillingen av tiden". Betyr dette at han kun er ute etter å forklare hvordan vi tenker om tiden, hvordan vi ser den for oss? Ut i fra det første sitatet over er dette tvilsomt. Han mener tydelig å forklare hvordan vi kan ha tidsfølelse overhodet, altså grunnlaget for vår oppfatning av tid overhodet.

Tiden kan ikke iakttas, noe som er intuitivt innlysende siden en iakttakelse av tiden ville krevd en annen tid hvor denne iakttakelsen skjer, og siden det ikke er noe i fremtredelsene vi kan komme over og si "se, der er tiden". Men hvorfor må vi av den grunn påtreffe i iakttakelsens gjenstander det substratet som forestiller tiden? Og hva vil det si at noe

⁸⁰ A188-189/B231-232.

⁸¹ A182-183/B226.

⁸² A182/B225.

forestiller tiden? Denne påstanden ser ut til å være, som Guyer mener, ”deeply questionable”⁸³, og ikke minst uhåndgripelig. Jeg tror vi blir forvirret av Kants ordbruk her, og jeg skal forsøke å ordlegge Kant annerledes i følgende tolkning:

Det er ingenting i fremtredelsene som forestiller tiden i betydning ”illustrerer” den, som om tiden er én ting og forestillingen av den er noe annet. Men det er klart at det er noe i fremtredelsene som er nært knyttet til vår tidsbestemmelse. Siden tiden ikke kan iakttas, og tiden er vedvarende, må fremtredelsenes vedvarende eksistens være det som gir oss erfaring av tid. Dette er ikke forstått som at fremtredelsene er årsaken til tidsbestemmelse, men at tiden representeres ved det vedvarende i fremtredelsene. Både fremtredelser og tidsbestemmelse har opphav på samme sted, nemlig i sinnet; og deres eksistens er et resultat av de samme mentale (transcendentale) prosesser og dermed uløselig knyttet til hverandre.

Kant gir inntrykk av at vår tidsbestemmelse er avhengig av noe vedvarende i fremtredelsene på den måten at det er fremtredelsene som gir oss tidsbestemmelse, men jeg tror ikke dette er Kants hensikt. Ut i fra hvordan jeg mener det er rimelig å tolke hans transcendentale idealisme, skapes fremtredelser samtidig med tidsfølelsen og kan ikke være dens grunnlag, og begge fenomener er produkter av sinnet. Kant er mer presis når han sier: ”Vedvarenhet uttrykker rent generelt tiden som det konstante korrelatet for all eksistens til fremtredelsene, for all forandring og for all sameksistens”⁸⁴. Her sier Kant at vedvarenhet er den måten tiden uttrykkes på, og at tiden og fremtredelsenes eksistens står i et gjensidig avhengighetsforhold. Dette vil si at også eksistensen til det som er vedvarende i fremtredelsene, substansen, står i et gjensidig avhengighetsforhold til tiden. Jeg tror man også kan uttrykke dette ved å si at tiden *er* fremtredelsenes vedvarenhet i sinnet.

Men samtidig er både tid og fremtredelsenes vedvarenhet avhengig av noe vedvarende i den noumenale sfære.⁸⁵ Tidens egentlige substrat er i den noumenale sfære. Kant får det altså til å virke som om tiden er avhengig av fremtredelsene ved at vår tidsbestemmelse har årsak i fremtredelsenes substans, men dette tror jeg er feil. Tiden er avhengig av og har årsak i den

⁸³ Guyer, *Kant and the claims*, 219.

⁸⁴ A182-183/B226.

⁸⁵ Her må det understrekes at ”noe vedvarende” må forstås som ”noe som er konstant til stede”. Vedvarenhet kan lett tolkes feilaktig som en bestemmelse av et tidsforhold, ala å vare evig eller å vare så og så lenge. ”Konstant til stede” bestemmer ikke et tidsforhold i fortid og fremtid, men beskriver hvordan noe må være i vår erfaring i nået. Hvis vi aldri kan erfare at noe ikke er til stede, kan vi si at det må være ”konstant til stede” i vår erfaring, men å trekke slutninger om fortid og fremtid, går utover dette begrepet. På samme måte kan vi tenke om den noumenale sfære at den må være konstant tilstede for at vi skal ha vedvarende erfaring av fremtredelser.

noumenale sfære kun, akkurat som fremtredelsene selv. Nærmere bestemt må tiden være en egenskap ved *noe* i vårt sinn, og dette noe er vår konstante fornemmelse av noumenal substans. Vår konstante fornemmelse av noumenal substans resulterer i fremtredelser med tidsbestemmelse. Man må si at fremtredelser er i tiden, fordi tid og fremtredelser er ett.

Dessuten: Hvis tidsfølelsen hadde vært avhengig av fremtredelser slik vi erfarer disse i rommet, ville rommet vært primært i forhold til tiden. Vi ville måtte si at den vedvarende erfaringen av rom (eller av noe romlig) er substratet for tidsfølelsen. Men for Kant er dette umulig, siden også rommet er ideelt og ikke noe annet enn en anskuelsesform. Det er klart at Kant mener at rommet og alt i det representerer noe virkelig, som tydelig kommer frem i Fjerde Paralogisme, men alt dette virkelige blir plassert som fremtredelser i rommet ved den samme mentale prosessen som skaper tidsfølelse, og er derfor ikke tidsfølelsens årsak.

5.7 Kant om selvet og indre erfaring

Til slutt i denne delen må jeg si litt om Kants forståelse av selvet og indre erfaring. En kritikk av Kants teori på dette området krever et omfattende arbeid i seg selv der paralogismene har en sentral posisjon, i tillegg til en dyptgående utredning om andre deler av hans transcendentale idealisme. Dette sprenger rammene for denne avhandlingen, men samtidig er det en såpass viktig del av Kant at det ikke lar seg utelate helt å si noen ord om det. Derfor skal jeg i denne avhandlingen kun presentere og tolke hans syn på saken uten i etterkant å foreta en kritikk (bortsett fra noen ord om intellektuell anskuelse), som et slags kompromiss.

Kant angriper (de skeptiske og dogmatiske) idealistene på deres hjemmebane ved å stille spørsmål ved det de ser på som ubetvillbart, nemlig muligheten for erfaring av et vedvarende substansielt jeg. Dette kommer tydelig frem i Gjendrivelsen i den delen som Kant ber oss innlemme i noten på side BXXXIX og BXL:

Dette vedvarende kan imidlertid ikke være en anskuelse i meg. For alle grunner til å bestemme min eksistens som kan finnes i meg, er forestillinger, og trenger som sådanne selv noe vedvarende som er forskjellig fra dem, som deres veksling – og dermed min eksistens i tiden som de veksler i – kan blir bestemt i forhold til.

Den opprinnelige setningen var: ”Dette vedvarende kan ikke være noe i meg ettersom nettopp min eksistens i tiden først kan blir bestemt ved hjelp av dette vedvarende.” Her stiller imidlertid Kant seg til hugg for de kartesiske ved at de kan påstå at det vedvarende som tiden bestemmes ut i fra kan være et substansielt selv. Den nye setningen, derimot, har innført ”anskuelse”. Dette fordi Kant mener, sier Allison, at vi kan tenke om et indre selv, men vi kan ikke anskue (og dermed ikke erkjenne) det. Alt vi kan anskue i vårt indre er flyktige forestillinger.⁸⁶ I den nyere setningen er dette tatt høyde for, og den inneholder derfor Kants teori om selvet og indre erfaring, som vi nå skal se litt nærmere på.

Kant argumenterer for at jeget ikke har noe mangfold i seg selv som ikke stammer fra den ytre sans, og dermed at jegets eksistens forutsetter eksterne objekter som gis i våre sanser.⁸⁷ På denne måten gjør han indre erfaring parasittisk på eksterne objekter og snur opp ned på idealistenes analyse. For å kunne gjøre dette må han argumentere for følgende: 1) Han må vise at alt innhold vi treffer på i indre erfaring ikke er annet enn forestillinger som stammer fra ytre erfaring og 2) at man aldri har jeget som objekt for sin indre anskuelse, men derimot kun jegets forestillinger; og at man derfor aldri kan si at man erfarer noe vedvarende jeg: ”Jeget er bare bevisstheten om min tenkning”⁸⁸.

Hvis alle forestillinger i indre erfaring stammer fra ytre sansning, forutsetter dette at man ikke kan ha noen form for intellektuell anskuelse – en egenskap Kant eksplisitt benekter at vi har.⁸⁹ Videre er det en tett relasjon mellom 1 og 2, men spørsmålet er hva som forutsetter hva. Man kan tenke seg at 2 forutsetter 1, det vil si at hvis alle forestillinger vi treffer på i indre erfaring kun kan basere seg på ytre sansning, er vi nødt til å benekte muligheten av at det kan påtreffes noe annet i vårt indre enn disse forestillingene. Allison mener dette. ”Since inner sense has no manifold of its own, there are no sensible representations through which the self can represent itself to itself as object”⁹⁰. Vi kan aldri erfare det som har disse forestillingene, og enhver selvrefleksiv anskuelse er ikke annet enn anskuelsen av tankeinnhold, som igjen kommer av ytre anskuelse. I følge Allison er Kants begrep om selvaffeksjon i forbindelse med indre anskuelse nettopp det at man anskuer en anskuelse, det vil si at man bruker innholdet i en anskuelse av et eksternt objekt i en ny anskuelse: ”[I]nstead of perceiving a house by means

⁸⁶ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 292.

⁸⁷ For eksempel i BXLI.

⁸⁸ B413.

⁸⁹ Se for eksempel BXLI.

⁹⁰ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 279.

of a succession of perceptions, all of which are referred to the house as representations thereof, I take this sequence itself as my object. As a second-order, reflective act, this presupposes a prior outer experience”⁹¹.

Men vi kan også tenke oss at 1 forutsetter 2, nemlig at det at man benekter muligheten av å ha jeget som objekt for indre anskuelse leder til at alt man påtreffer i en slik erfaring er innholdet i ytre anskuelser. Man kunne vært fristet til å tro at tankrekken gikk denne veien, siden Kant, som Hume, gjorde observasjonen at man i sin indre erfaring kun påtreffer forestillinger og aldri jeget som objekt; og at Kant dermed ut i fra dette trakk konklusjonen at indre anskuelse ikke har noe mangfold i seg selv. På den annen side er dette en fremgangsmåte man nok ikke kan tilskrive Kant, hvis hele kritiske filosofi nettopp setter spørsmålstegn ved å bruke den indre erfaring som metafysisk basis. Rettere vil det være at han ut i fra sin teori om hvordan sinnet fungerer utleder den indre erfarings mangel på egenprodusert mangfold: Det er kun ved anskuelse av eksterne objekter gjennom den ytre sans at de rene forstandsbegreper har sin anvendelse; og den eneste måten våre begreper kan manifestere seg i erfaring på, er gjennom forstandsbegrepene. Dessuten er det empiriske jeget et resultat av at mangfoldet gitt i anskuelsen gjennom den ytre sans blir til en enhet gjennom en syntese (appersepsjonens syntese), en enhet som forstanden nødvendigvis må forestille seg som sin egen; og videre: ”en syntese av mangfoldet gitt i en anskuelse er nødvendig; [for] uten en slik syntese kan nemlig [...] selvbevissthetens kontinuerlige identitet ikke tenkes”⁹². Indre anskuelse er altså ikke en anskuelse av objekter på samme måte som for ytre anskuelse. Det er ingen objekter å anskue i vårt indre, kun, som nevnt, forestillinger produsert gjennom ytre anskuelse. En indre erfaring av noe mer enn mangfoldet vi har fått gjennom den ytre sans, vil tilsi at vi har erfaring av den noumenale sfæren (det noumenale selvet), noe som ville undergrave hele Kants kritikk.⁹³ Det transcendentale jeg (det noumenale selvet) kan vi ikke erkjenne, kun tenke.

Jeg velger altså ikke gå nærmere inn på Kants teori om selvet og indre erfaring enn det jeg har gjort her, men mener at det var nødvendig å ta det med i tolkningsdelen for å forstå hvorfor og hvordan Kant setter begrensninger i forhold til hva de empiriske idealistene kan påstå om dette.

⁹¹ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 284.

⁹² B135.

⁹³ B409-410.

Med dette ser jeg den nødvendige presentasjonen og tolkningen av Gjendrivelsen spesielt og Kants transcendentale idealisme generelt som fullført, og jeg skal gå i gang med en kritisk vurdering av argumentene.

6 Andre hoveddel: Kritikk

Jeg skal begynne forsiktig med (1) å se om *cogito* faktisk innebærer at jeg har en *empirisk* bestemt bevissthet om min egen eksistens. Å være empirisk bevisst min egen eksistens betyr i dette tilfellet at jeg har erfaring av meg selv i tiden.⁹⁴ Vi skal se at mitt svar på dette er positivt, og dermed blir spørsmålet om hvordan vi kan ha tidsbestemmelse viktig. Jeg må da (2) vurdere om vi faktisk trenger noe vedvarende i fremtredelsene for å ha tidsbestemmelse. Min tolkning av forholdet mellom tid og fremtredelser hos Kant, tydeliggjør følgende problem: Hvis fremtredelsene ikke er det som skaper tidsfølelse men i stedet er tiden uttrykt, slik jeg har kommet frem til, er det muligens ikke noe i fremtredelsene som trenger å være vedvarende bortsett fra vår kontinuerlige bevissthet om dem. Tidens ekte substrat er ikke i fremtredelsene, og det er da mulig at fremtredelsene ikke trenger noe vedvarende i seg for at vi skal ha tidsbestemmelse. Men hvis det likevel, til tross for dette problemet, viser seg at vi trenger noe vedvarende i fremtredelsene (som vi skal se blir min konklusjon), må jeg vurdere om dette vedvarende nødvendigvis innebærer at det finnes en transcendentalt ytre virkelighet. Det vil si, jeg må (3) vurdere om det er mulig at fremtredelsene inkludert dette vedvarende bare er forestillinger med grunnlag i oss. Jeg kommer i denne forbindelse inn på rommets status. Men jeg begynner altså med å se på 1: Om *cogito* innebærer tidserfaring.

6.1 Må man være bevisst seg selv i tiden?

Kant sier i Gjendrivelsen: ”Jeg er meg bevisst min eksistens som bestemt i tiden. Enhver tidsbestemthet forutsetter noe vedvarende i iakttakelsen.” Han tar forgitt og uten argumentasjon at bevisst tidsbestemmelse forutsettes i *cogito*-innsikten. Descartes sier ingenting om dette verken i resoneringen i Metoden eller Meditasjoner. I Andre Meditasjon, tredje avsnitt, i sistnevnte, ender resoneringen i: ”Endelig kommer jeg nå, etter å ha overveid alt nøye, til å fastslå at dette utsagn: *jeg er*, eller *jeg eksisterer* (*ego sum, ego existo*), nødvendigvis er sant hver gang jeg uttaler det eller begriper det i min ånd.” Ingenting skulle tilsi at han er bevisst sin eksistens ”som bestemt i tiden”, så Kant ser tydeligvis noe som ikke umiddelbart er innlysende. Da må vi spørre som Allison: ”[W]hat exactly [is one] supposed to

⁹⁴ Erfaring av meg selv i tiden vil ikke si erfaring av et transcendentalt selv, men kun, som Kant sier i fotnoten på B423, at ”uten en eller annen empirisk forestilling som avgir stoffet til tenkningen, ville akten ’jeg tenker’ dog ikke finne sted”.

be conscious (or have knowledge) of when one is conscious of one's existence as determined in time?"⁹⁵ Wolfgang Carl mener å ha et svar når han forklarer: "For pursuing the project of a critical scrutiny of one's beliefs one has to know that at different times one might have the same or different beliefs, or 'representations'"⁹⁶. Men én ting er å foreta en kritisk undersøkelse av det man tror, en annen er forkaste alt i sin livsverden som kan innebære det minste grunnlag for tvil. Descartes foretok ikke en kritisk undersøkelse av det han trodde om verden, han stilte spørsmål ved om det er grunnlag for å tro noe som helst; et spørsmål som resulterte i en erkjennelse som ikke er fokusert på innholdet i tanker, og heller ikke er avhengig av dette.

Vi må, tror jeg, skille mellom den mentale prosessen som ligger til grunn for å komme frem til cogito, og cogito-innsikten selv. Når man har kommet frem til cogito og (i følge Descartes) ser nødvendigheten av sin egen eksistens gjennom denne innsikten, kan man gjøre dette uten noen slags referanse til noe annet, noe eksternt. Det var dette som var Descartes' mål og oppdagelse. Det er snakk om en tilstand som ikke er avhengig av om ens forestillinger er drøm eller virkelighet, og der også ens minne fra øyeblikk til øyeblikk settes i parentes. På dette grunnleggende nivået av erkjennelse, er det overhodet noen tidsbestemmelse inni bildet her? Allison mener ja:

Suppose that I have just been created, together with a full complement of "memories" and beliefs about my past existence, by the Cartesian demon or some contemporary analogue thereof. In that case all my judgements about my past would be manifestly false. Nevertheless, it would remain certain that I am conscious of myself as the currently existing subject who has these pseudo-memories and this pseudo-history. This is a "thin" conception of self-knowledge, but as a knowledge of the temporal order of the contents of my present mental state it arguably involves a "consciousness of my existence as determined in time".⁹⁷

Selv om cogito er uavhengig av om våre forestillinger er drøm eller virkelighet, er det likefullt en bevissthet om tid til stede, selv om denne skulle være bare mellom to øyeblikk, en forandring mellom to tilstander. Allison griper tak i nettopp det grunnleggende nivået som cogito-innsikten er på, i motsetning til Carl, og så vidt jeg kan se treffer han blink med sitt poeng. Jeg tror derfor Allisons analyse her er korrekt. Det er trygt å påstå at en erfaring uten

⁹⁵ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 289.

⁹⁶ Wolfgang Carl, "Kant's refutation of problematic idealism: Kantian arguments and Kant's arguments against skepticism" i *A companion to Kant*, 182-191, red. av Graham Bird (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 188.

⁹⁷ Allison, *Kant's transcendental idealism*, 290-291.

tid, uansett type erfaring, ytre eller indre, vil være umulig, og at vi dermed kan være enig med Kant. Man kan dessuten si at det forutsettes en hel del mer når man forsøker å komme frem til cogito enn når man allerede har etablert den; at det for eksempel forutsettes at man, som Carl hevder, kan stille spørsmål ved erfaringer og tanker man har, og at disse varierer og er i tiden.

Dette gir oss følgende konklusjon: Tidsbestemmelse er en nødvendig forutsetning for å komme frem til cogito og er nødvendigvis til stede også når man har etablert cogito-innsikten.

6.2 Innebærer tidsbestemmelse noe vedvarende i fremtredelsene⁹⁸?

Jeg har altså godtatt at cogito krever at man er bevisst seg selv i tiden, og Kants påstand om at vi trenger noe vedvarende i ytre anskuelse for å ha tidsfølelse blir dermed relevant i hans argument mot skeptisk og dogmatisk idealisme. I følge Kant er vedvarenhet en egenskap vi nødvendigvis må tenke at fremtredelsene har, og på grunn av fremtredelsenes overensstemmelse med våre logiske begreper vil derfor noe i fremtredelsene være vedvarende. Dette er i henholdt til de dynamiske grunnsetningene som kategorien substans er ordnet under. Eksempelvis innebærer også årsakskategorien, som er en annen kategori under de dynamiske grunnsetningene, at vi nødvendigvis vil finne årsaksforhold i fremtredelsene. Det er umulig for oss å ha erfaring uten årsaksforhold. Det at vår logiske tenkemåte innebærer nødvendigheten av at både substans og årsaksforhold er virkelig til stede i fremtredelsene, må ikke forveksles med fornuftens skinn når den gjør ugyldige slutninger om verden (i Antinomiene). Vi har umiddelbar erkjennelse av fremtredelsene slik de erfares av oss i nået, og siden disse ikke er annet enn forestillinger som er formet i tråd med våre logiske begreper, må de ha et innhold som er i overensstemmelse med disse. Hva angår fornuftens ugyldige slutninger, derimot, resulterer disse i påstander om forhold vi ikke har umiddelbar erfaring av. Vi har ikke en gang mulighet til å erfare dem, og de eksisterer kun som ideer.

⁹⁸ Kants påstand i Gjendrivelsen er om iakttakelsen og ikke fremtredelsene. Iakttakelser er, som vi skal komme tilbake til, forestillinger ledsaget av fornemmelser. Slik jeg tolker dette er da iakttakelse som evne, evnen til å danne forestillinger med grunn i transcendentale objekter. Foreløpig har jeg ikke vært inne på spørsmålet om transcendentale objekters virkelige eksistens, så jeg velger derfor å bruke ordet fremtredelse i stedet for iakttakelse i overskriften.

Hvis vi godtar Kants ord om forholdet mellom fremtredelsene og substansbegrepet, må vi altså godta at det er noe i fremtredelsene som er substans. Hvis vi derimot ikke uten videre aksepterer Kants system på dette området,⁹⁹ vil det være naturlig å kreve legitimering av teorien om substans på annen måte. Jeg skal nå se nærmere på dette.

6.2.1 Verden som det vedvarende

I Første Analogi sier Kant: ”På grunn av betingelsene for den logiske bruk av vår forstand er det [...] uunngåelig liksom å abstrahere ut det som kan veksle i eksistensen til en substans mens substansen forblir, og å betrakte det i relasjon til det egentlige vedvarende og fundamentale”¹⁰⁰. Så la oss, i god Descartes ånd, prøve å tenke oss en verden der ingenting er varig, en verden der alt er i konstant forandring uten noen vedvarende substans. Når jeg forsøker dette, oppdager jeg at jeg alltid tenker at det er én ting som eksisterer mens alt annet endres: nemlig verden selv. Jeg kan tenke meg at alle verdens bestanddeler endres, helt ned til de minste, men jeg sitter da igjen med en helhet som likevel må kunne sies å være den samme.¹⁰¹ Det virker derfor umulig for meg å skulle tenke at verden i går og i dag er to forskjellige verdener, eller verden i det foregående øyeblikket og det som er akkurat nå. Verden er den samme. Men jeg kan tenke meg at alt *i den* endres. Jeg kan si om verden at den er (for meg) absolutt vedvarende (med kjennskapet til Første Antinomi i bevisstheten). Og i og med at tidsfølelse er knyttet til vår sansning av fremtredelsene, er vi avhengig av at verden er et konstant substrat for forandringer. Vi er også ute av stand til å forstå forandring uten at *noe* forandres (det vil si verden), og ute av stand til å ha noen tidsfølelse uten at vi opplever forandring. Dermed følger at vi er ute av stand til å ha tidsfølelse uten verdens vedvarenhet.

Kan det være noe av det samme Kant hadde i tankene? Peter F. Strawson mener i *The Bounds of Sense* at uansett hva Kant forsøker på i Første Analogi, er det eneste han lykkes med å vise

⁹⁹ Og det mener jeg vi skal være forsiktig med å gjøre i en slik vurdering av Gjendrivelsen. For det første fordi en aksept av Kants system krever en nøyere gjennomgang av hele KrV, for det andre fordi Gjendrivelsen ser ut til å forsvare et substansbegrep ut i fra kravet om tidsbestemmelse heller enn ut i fra teorien om fremtredelsenes overensstemmelsen med våre begreper, og for det tredje fordi Kants påstand om at vi nødvendigvis må forestille oss at noe er absolutt vedvarende, i seg selv er en påstand som ikke åpenbart er riktig. Det siste skal vi straks drøfte.

¹⁰⁰ A187/B230.

¹⁰¹ I en slik forståelse av verden mener jeg for det første verden som fremtredelser. Altså verden i min erfaring. For det andre mener jeg ikke verden (fremtredelsene) som en totalitet, for dette er et fornuftens skinn. Det er mulig å erfare verden (fremtredelsene) som en vedvarende helhet uten å kreve at den er en totalitet, altså uten å begå noen av antinomienes feilslutninger.

at "the spatio-temporal frame of the world of things at large"¹⁰² nødvendigvis er absolutt vedvarende. Videre sier han: "It is also perfectly true that this absolutely permanent and abiding frame is not itself, as it were, a pure object of perception and that its abidingness must therefore somehow be empirically represented for us in our actual perception of objects"¹⁰³. Derfor, "if the word 'substance' is to be linked with the concept of absolute permanence, it is to the whole frame of Nature that it should be applied – as it was by Spinoza"¹⁰⁴. Strawsons resonering er i takt med min intuisjon. Men Kant ville her sagt videre at siden betingelsene for erfaring (at vi er nødt til å erfare verden som vedvarende) også er betingelsene for fremtredelsene, er det faktisk noe som er vedvarende i fremtredelsene (det vil si substans). Men siden jeg her setter Kants system i parentes for å se om vi kan legitimere ideen om substans uavhengig av dette systemet, må vi vente med å konkludere om vår erfaring av en vedvarende verden i fremtredelsene også innebærer at det er en grunnleggende substans i fremtredelsene.

Derfor er spørsmålet: Hvordan vet vi at det vedvarende er noe annet enn min egen bevissthet om verden? Kant sier at argumentet for substansens vedvarenhet er en tautologi, av den grunn at det er "denne vedvarenheten som er grunnen til at vi anvender kategorien substans på fremtredelsene"¹⁰⁵. Altså er vedvarenheten, som det kommer frem i skjematismen, substansbegrepets tilsynekomst i fremtredelsene. Men dette utelukker ikke i seg selv at den substansen Kant påstår er i fremtredelsene, faktisk er i min egen bevissthet, det vil si at "substans" er en vedvarende bevissthet om verden. Strawson sier dette på en annen måte: "[W]hat represents [the permanence of the frame of Nature] for us in experience is not any one absolutely permanent thing, but rather those merely relatively permanent objects of perception which, in their relations to each other, yield the one enduring framework"¹⁰⁶. Som jeg har vært inne på tolker jeg ikke substansbegrepet til å være et som kan brukes om noe som bare er *relativt* vedvarende slik Strawson mener her. Det som forvirrer Strawson, sier han, er Kants veksling mellom substans i entall og substanser i flertall i Første Analogi. Kant sier både at "[i] all forandring av fremtredelsene vedvarer substansen, og dens kvantum verken øker eller minker i naturen"¹⁰⁷ og at "[s]ubstansene (i fremtredelsene) er substratene for

¹⁰² Peter F. Strawson, *The bounds of sense: An essay on Kant's Critique of pure reason* (London: Methuen and Co. Ltd., 1966), 129.

¹⁰³ Strawson, *The bounds of sense*, 129.

¹⁰⁴ Strawson, *The bounds of sense*, 130.

¹⁰⁵ A184/B227.

¹⁰⁶ Strawson, *The bounds of sense*, 130-131.

¹⁰⁷ A182/B224.

enhver tidsbestemmelse. At noen av dem oppstår og andre av dem forgår, ville føre til at den eneste betingelse for tidens empiriske enhet ble opphevet”¹⁰⁸. Dette tolker Strawson til å bety at det eneste som er konstant er *kvantumet* av substanser, og at det alltid og til ethvert øyeblikk må være likevekt mellom det som oppstår og det som forgår. Jeg skal innrømme at Kants veksling mellom entall og flertall av ordet substans er merkelig og forvirrende, men det er tydelig at Kant ikke ser problemer med å veksle. Kanskje er det mulig å tenke seg at noe både kan bli sett på som én allestedsværende substans og at denne substansen kan sies å bestå av et mangfold av måter å ordne seg på? Vi kan for eksempel tenke oss at krefter kan være av forskjellig intensitet, men at det samtidig er den samme kraften. Jeg skal la spørsmålet stå åpent, men jeg tror Strawson tar feil når han tolker at Kant tillater at substanser kan være relativt vedvarende. Derfor ser jeg problemet vi har å gjøre med for øyeblikket som dette: Enten er det en grunnleggende og absolutt vedvarende substans i fremtredelsene (slik jeg har tolket at Kant mener), eller så kan fremtredelsene erfares som en vedvarende helhet uten at noe annet enn vår bevissthet om den er konstant. Det vil si, en fremtredelse som følges av en annen fremtredelse kan *sees på* som en forandring av verden (substansen), og selv om vårt begrep om forandring analytisk inneholder begrepet om noe som forandrer seg, er det mulig at grunnlaget for dette begrepet ligger i vår erfaring av at noe *ser ut* til å forandre seg heller enn at noe *faktisk* forandrer seg. Vi må dermed vurdere hvorvidt det er mulig å oppleve forandring uten at noe fysisk egentlig forandres.

6.2.2 Om nødvendigheten av substans

Vi har altså funnet ut at vi er nødt til å erfare verden som noe vedvarende, men vi har ikke utelukket muligheten av at det som gjør erfaringen vedvarende er vår *bevissthet* om verden. Spørsmålet er altså om det er mulig å ha forandring uten noe vedvarende i iakttakelsen. Kant sier følgende om dette.

Anta at noe rett og slett begynner å være til; da må vi altså ha et tidspunkt hvor det ikke var til. Men hva skal vi knytte et slikt tidspunkt til om ikke til noe som er? En forutgående og tom tid kan ikke være gjenstand for vår iakttakelse, men hvis vi knytter denne tilblivelsen til noe som på forhånd var og varte ved frem til det som oppstår, så blir denne tilblivelsen bare en bestemmelse ved det som var, altså ved det vedvarende.¹⁰⁹

¹⁰⁸ A188/B231-232.

¹⁰⁹ A188/B231.

Vi er nødt til å knytte en tilblivelse til noe som er, det vil si verden, eller substans. Men fortsatt utelukker ikke dette at verden som en kontinuerlig helhet ikke er annet enn øyeblikk av forskjellig materie satt sammen etter hverandre og holdt sammen som en helhet av vår bevissthet. Ingen fysisk substans i fremtredelsene ser ut til å være nødvendig som et vedvarende bindemiddel. Som vi har sett er tidens forhold til fremtredelsene gjensidig, og ikke slik det av og til kan virke som hos Kant, at tiden skapes av fremtredelsene. Den vedvarende erfaring av fremtredelser har ting i seg selv som substrat, og vi bruker substansbegrepet på det i fremtredelsene som vedvarer. Men muligheten er altså til stede for at dette begrepet kun kan brukes på verden som en kontinuerlig erfaring med grunnlag i vår bevissthet. Til dette vil Kant si:

Forestillingen om noe *vedvarende* i tilværelsen er ikke av samme slag som den *vedvarende forestilling*. For den kan være svært foranderlig og vekslende, som alle våre forestillinger, selv forestillingen om materien, og refererer dog til noe vedvarende, som altså må være en ytre ting, og skjelnet fra alle mine forestillinger.¹¹⁰

Men man kan da spørre om ikke forestillingen om verden som en vedvarende helhet er et resultat av en vedvarende forestilling av at noe utgjør verden, selv om dette noe ikke er det samme fra øyeblikk til øyeblikk. En slik vedvarende forestilling må være opprettholdt av noe i oss, og dette vil i så tilfelle være et stikk til de empiriske idealistene; og den empiriske realisten Kant vil da kun ha ett argument å hvile seg på, nemlig argumentet om at indre mangfold er gitt av den ytre sans. Kant ser ut til å innse at siterte argument er avhengig av Første Analogi, i det han umiddelbart i samme note skriver:

Denne [vedvarende og ytre] tingens eksistens blir med nødvendighet innebefattet i bestemmelsen av min egen tilværelse og utgjør sammen med den bare én eneste erfaring, som ikke en gang ville finne sted i det indre, dersom den ikke (til dels) samtidig var ytre. Hvordan lar seg her like lite forklares ytterligere som spørsmålet om hvordan vi overhodet tenker det vedvarende i tiden, hvis samtidighet med det vekslende frembringer begrepet om forandring.

Dermed blir vi altså henvist tilbake til Første Analogi, og vi er like langt.

¹¹⁰ BXL, fotnote.

Men jeg kan forsøke med en innvending mot meg selv. En realisme-tilnærming til en virkelighet der den ene fremtredelsen forsvinner og en ny oppstår og på denne måten skaper illusjonen av at en substans i verden forandres, altså en verden som opprettholdes som vedvarende kun av vår bevissthet om den, vil så vidt jeg kan se nødvendigvis innebære at vi må anta at det er noe som skaper og fjerner fremtredelsene fra øyeblikk til øyeblikk. På samme måte som det er umulig for oss å tenke oss forandringer uten å samtidig tenke oss at noe vedvarer, er det også umulig å tenke oss at fremtredelser oppstår og forgår suksessivt uten å anta at det er noe som får dette til å skje. Vi kan tenke oss at dette noe er del av den noumenale sfære, en antakelse som vil innebære et rent forstandsbegrep om substans som ting i seg selv. Jeg har vært inne på at det er nettopp en slik forståelse av ekte substans som Langton og Van Cleve mener Kant argumenterer for (i følge Van Cleve, ufrivillig). Langton mener likevel at Kant også forfekter en vedvarende substans i fremtredelsene, og jeg kan gi min støtte til Langton i det etter å ha sett hva Kant har å si i Første Analogi. At ting i seg selv skal fungere som det som til enhver tid skaper nye fremtredelser uten en vedvarende substans i endring, vil Kant være dypt uenig i. Langton ville støttet Kant og argumentert på følgende måte: Ting har interne og eksterne (relasjonelle) egenskaper. Tingene tenkt kun med sine interne egenskaper kan vi betegne ting i seg selv, og de samme tingene tenkt kun med sine relasjonelle egenskaper betegner vi fremtredelser. Hvis fremtredelsene skulle være uten vedvarende substans og i stedet oppstå og forgå suksessivt, med ting i seg selv som deres grunn, og altså at det eneste som skaper en følelse av verdens vedvarenhet er vårt konstante bevissthet om den, ville vi fått en situasjon der tingenes relasjonelle egenskaper oppstår og forgår kontinuerlig. Dette fordi de tingene vi ser ikke er annet enn de samme tingene som ting i seg selv, men slik de er i forhold til oss. Å skulle tenke at fremtredelser kontinuerlig oppstår og forgår, ville innebære at tingene i seg selv også kontinuerlig oppstår og forgår, noe som vil være en umulig tanke for en realist. Absolutt ingenting annet enn vår bevissthet vil da være årsak til den eksterne virkeligheten.

Van Cleve ville hatt lettere for å godta et slikt scenario, fordi han allerede, som vi har sett over, setter spørsmålsteget ved fremtredelsenes evne til å fungere som substans. I en forståelse av ting i seg selv som mer en slags årsak til fremtredelsene enn Langtons interne og eksterne egenskaper, vil det være lettere å forestille seg at fremtredelsene fra øyeblikk til øyeblikk, i form av å være produkter av vårt eget sinn, opprettholdes av ting i seg selv. I en kontinuerlig produksjon, eller manifestasjon, eller forming, om man vil, av fremtredelsene gjennom vår sansing, vil man kunne si at ingen fremtredelse fra øyeblikk til øyeblikk er den samme, på

samme måte som vi vet at alle objekter vi opplever rundt oss egentlig er kontinuerlige prosesser, det vil si hendelser, mer enn de er vedvarende ting. Et bord, for eksempel, består i følge fysikken ikke av samme stoff fra øyeblikk til øyeblikk. (Vi skal ikke her argumentere ved hjelp av vitenskapelige oppdagelser, Kants teori er på et mer grunnleggende plan, men det kan fungere som et bilde.)

Men et avgjørende problem som ser ut til å melde seg her er hvordan man i en slik situasjon skal kunne ha et årsak-virkningsforhold mellom fremtredelsene. Trenger vi rett og slett substans i fremtredelsene for å ha noen form for link mellom fremtredelser gjennom forandring? Er dette også en avgjørende faktor ved vår tidsfølelse? I A203/B248 sier Kant følgende:

Størsteparten av de virkende årsaker i naturen er samtidige med sine virkninger, og grunnen til at virkningene er en følge i tid, kommer av at årsakene ikke kan utfolde hele sin virkning på én gang. Men i det øyeblikket virkningen først inntreffer, er den alltid samtidig med kausaliteten til dens årsak. *Hvis nemlig årsaken hadde opphørt å være til i øyeblikket forut, så ville virkningen heller ikke ha oppstått.* (Kursiv tilføyd).

Fra dette kan vi også slutte oss til det følgende: Kausaliteten må formidles av et medium i fremtredelsene. Hvis forandring egentlig kun er fremtredelser som oppstår og forsvinner øyeblikk for øyeblikk, uten noen vedvarende fysisk substans, vil altså kausalitet være umulig. For ingen årsak vil noen sinne kunne påvirke en påfølgende virkning. Årsaken vil være borte før det den skal påvirke oppstår. Så vidt jeg kan forstå er det dette som også ligger til grunn for følgende påstand i A251/B205-206:

[A]t det første subjektet for kausaliteten til alt som oppstår og forgår ikke selv (på fremtredelsenens område) kan oppstå og forgå, er en sikker slutning som munner ut i empirisk nødvendighet og vedvarenhet i eksistensen, altså i begrepet om en substans som fremtredelse.

Vi er altså nødt til å ha en substans som medium for alle kausale forhold, for all forandring, og det ser dermed ut til at så lenge man godtar en eller annen form for realisme, er man nødt til å anta eksistensen av noe vedvarende i verden. Og selv om jeg forutsatte eksistensen av ting i seg selv som premiss her, tror jeg konklusjonen også er gyldig hvis man ikke forutsetter dette. Hvis fremtredelsene i sin helhet skulle ha årsak i noe i oss, endrer ikke dette på

argumentet om at vi må ha et medium for de kausale forhold i fremtredelsene. Jeg vil derfor konkludere med at Kant har rett i at det er en substans i fremtredelsene.

Vi har dermed kommet frem til nødvendigheten av en substans i fremtredelsene, men vi må, som nevnt, likevel undersøke muligheten av at rommet og fremtredelsene (inkludert substans) er ren innbilning og at det overhodet ikke eksisterer transcendentalt uavhengige objekter.

6.3 Om rommet som innbilning og uavhengige objekter

Kant mener at eksistensen av ytre ting i rommet er bevis for at det finnes ting som er uavhengig av oss som disse fremtredelsene representerer. Vi skal se på hvordan han forsøker å bevise denne koblingen.

I Fjerde Paralogisme i A-utgaven sier Kant: ”Riktig nok er rommet selv med alle sine fremtredelser, som forestillinger, bare i meg. Men i dette rommet er allikevel det reelle, eller stoffet til den ytre anskuelses samtlige gjenstander, virkelig gitt”¹¹¹. Siden Kant her kontrasterer rommet og fremtredelsene, som bare er en forestilling, med det reelle som er gitt i rommet, er det nærliggende å tolke dette dit hen at vi plasserer (det transcendentalt virkelige) stoffet i våre anskuelser *som* fremtredelser i rommet. Stoffet er altså det virkelige her, det som eksisterer uavhengig av oss. Vi kan ikke ha fremtredelser uten at dette stoffet påvirker våre sanser, for kun på denne måten kommer forstandens regler (grunnsetningene) i bruk og kun på denne måten kan vi være selvbevisste (gjennom appersepsjonen). I Gjendrivelsen kommer dette frem når Kant skiller mellom ting og forestillingen av ting, som også kan formuleres som skillet mellom iakttakelse og forestilling: Iakttakelse er ”forestilling som er ledsaget av fornemmelser”¹¹², det vil si fornemmelser av noe uavhengig av oss. Problemet med dette i Gjendrivelsen er at siden iakttakelse også er forestilling, og siden det altså kun er gjennom forestillinger (iakttakelser) vi har umiddelbar erkjennelse av ting i rommet, har vi i argumentet ingen kriterier for å klare å skille mellom forestillinger (som iakttakelser) og forestillinger. Sagt på en annen måte: Vi vet ikke, i Kants system, om en forestilling er ledsaget av fornemmelser eller om den ikke er det.

¹¹¹ A375.

¹¹² B147.

Kant sier at selv om rommet er en anskuelsesform og er i oss, er det like fullt virkelig. Men hvordan kan vi vite at rommet er virkelig når vi ikke kan være sikre på at det som plasseres der har grunn i noe uavhengig av oss? Dessuten: Kant er, i Den Transcendentale Estetik, ivrig på å understreke rommets idealitet, men han ser ut til å glemme muligheten av at rommet ikke trenger å være noe annet enn erfaring av tid, og at rommet derfor kun er en illusjon. Rommet kan for eksempel bare være tiden som spiller oss et puss ved at "avstand" til gjenstander og hendelser "utenfor oss" kun er en funksjon av tid (det vil si at hvilken forflytning som må skje for at et sted eller en ting i rommet skal få samme posisjon som oss, kun er bestemt av hvor lang tid forflytningen vil ta, og all posisjonering i rommet er funksjoner av tid på denne måten). I et slikt tilfelle vil rommet være en innbilning laget av vår tidsfølelse. Kants påstand i Gjendrivelser om at vi trenger noe vedvarende i iakttagelsen for å ha tidsbestemmelse (forstått som at noe vedvarende utenfor oss i rommet er nødvendig knyttet sammen med vår tidsbestemmelse), vil da ha ingen effekt som bevis for at det finnes noe transcendentalt uavhengig av oss. Ikke bare vil påstanden hans om at fremtredelser i rommet er den måten vi forestiller oss ting på kun være en påstand som fra før forutsetter *antakelsen* om ting i seg selv, men også rommets status som anskuelsesform som representerer det virkelige (stoffet) undergraves hvis rom bare er funksjon av tid. Hvis rom essensielt sett er erfaring av tid, og tid er den indres sansens form, kan erfaring i rommet være erfaring av mentale tilstander som kanskje er objektive, men ikke uavhengige av oss. Jeg kan ikke se at Kant har noe svar på dette, bortsett fra hans system som helhet.

For å være den løsningen på spørsmålet om en uavhengig verdens eksistens som Kant flagger at det er, må systemet hans forklare det grunnleggende om hvordan vi vet som sikkert at det er noe uavhengig av oss som påvirker våre sanser. Ting tyder altså på at han ikke kan forklare dette, men vi må nå innrømme muligheten av det til syvende og sist heller ikke hans hensikt å levere et komplett bevis. I forordet til B-utgaven understreker Kant at ting i seg selv bare tenkes og ikke erkjennes; og forskjellen på å erkjenne og tenke en gjenstand er at erkjennelse krever bevis for gjenstandens eksistens mens man kan tenke hva man vil bare man ikke motsier seg selv. Man kan ikke en gang være sikker på om det finnes noe virkelig som korresponderer med det man tenker.¹¹³ Som vi har vært inne på mener Frederick C. Beiser at det var viktig for Kant i B-utgaven å understreke nettopp at vi kan tenke om ting i seg selv, som et svar mot beskyldningene om berkeleyanisme. Beiser forsetter deretter med:

¹¹³ BXXVII, fotnote.

The net effect of this line of reply is to give the thing-in-itself a strictly *problematic* status as a *theoretical* concept; but it at least shows that it is not entirely inconsistent with the critical principles established in the first *Kritik* [...] But if Kant avoids the charge of inconsistency, he does not vindicate his stronger claims that the thing-in-itself exists and that it is the cause of our sensations. All that he can say is that this is possible, or that he can think this, but not that he knows it to be the case. For this reason Kant also cannot claim that appearances are *of* things-in-themselves; it is still possible that they are only representations, just as Berkeley maintains.¹¹⁴

Kant kan altså ikke bevise eksistensen av ting i seg selv, og dermed kan han heller ikke bevise at det er noe uavhengig av oss som blir gitt i våre sanser. Det ser ut til at Kant til syvende og sist kun har ett argument for eksistensen av noe uavhengig av oss, det vil si for eksistensen av ting i seg selv (i tillegg til, selvfølgelig, at det er nødvendig for systemet hans som helhet), og det er argumentet om at vi må skille mellom ting i seg selv og fremtredelser for at vi kan ha fri vilje. Innen naturen (fremtredelsene) er alle kausale forhold bestemt, og i naturen er det dermed determinisme, men siden ”fremtredelsene [ikke er] ting i seg selv, men blotte forestillinger som henger sammen i følge empiriske lover, så må de selv ha grunner som ikke er fremtredelser”¹¹⁵. Av den grunn har vi ”evne til å velge å begynne en rekke av hendelser *helt av seg selv*”¹¹⁶ ved at våre handlinger har et kausalt forhold til ting i seg selv i stedet for til fremtredelsene. Hele Kants filosofi ser ut til å være en hypotese som tar utgangspunkt i anliggender han ser som nødvendig for at vi skal ha fri vilje:

Anta nå at vi slett ikke foretar [skjelningen mellom] tingene som erfaringsgjenstander og de samme som ting som seg selv. Da måtte kausalitetens grunnsetning og følgelig naturmekanismen i bestemmelsen av denne, gjelde for absolutt alle ting som virkende årsaker. Jeg ville altså ikke kunne si om ett og samme vesen, for eksempel menneskets sjel, at dens vilje er fri, men viljen er allikevel samtidig underkastet naturnødvendigheten, det vil si ikke fri, uten å havne i en åpenbar motsigelse.¹¹⁷

Jeg må overlate vurderingen av Kants argumenter for fri vilje til en annen anledning. Jeg skal kun minne om Schopenhauers bedømmelse av Kants diskusjon om fri vilje på sidene A534 til

¹¹⁴ Beiser, *German idealism*, 96-97.

¹¹⁵ A537/B565.

¹¹⁶ A534/B563.

¹¹⁷ BXXVII.

A550 som noe av det mest beundringsverdige et menneske noen sinne har sagt.¹¹⁸ Selv om moderne tiders fysikalister har sine egne teorier om dette.

Vi har altså sett at Kant ikke klarer å bevise eksistensen av eksternt uavhengige objekter, men som det har kommet frem kan det også tenkes at dette faktisk ikke er Kants hensikt. Jeg skal straks trekke konklusjoner ut i fra dette og resten av det jeg har funnet i oppgaven. Men jeg vil først si noen ord om selvet og indre erfaring.

6.4 Noen ord om selvet og indre erfaring

Siden jeg i denne kritikkdelen har kommet frem til at Kants argumenter for eksistensen av uavhengige objekter ikke er gode nok, hviler en stor tyngde av Gjendrivelser på at Kant nekter at vi kan ha anskuelse av noe vedvarende jeg, eller at vår tidsbestemmelse på annen måte kan ha grunn i noe som ikke er uavhengig av oss. Nå henger denne teorien, som vi har vært inne på, nøye sammen med resten av hans filosofi. Dette innebærer at hvis Kant tar feil med hensyn på transcendentalt uavhengige objekter, som altså er en mulighet vi nå har sett at vi ikke kan utelukke, har dette konsekvenser for resten av hans filosofi, inkludert hans teori om selvet og indre erfaring. På den annen siden kan det også hende at hans teori på dette område står såpass sterkt at den sannsynliggjør at han har rett hva angår transcendentalt uavhengige objekter.

Jeg har tidligere nevnt at jeg av ressurshensyn ikke ønsker å foreta en kritisk vurdering av Kants teori om selvet og indre erfaring i denne avhandlingen, så disse spørsmålene skal jeg la ligge til en senere vurdering. Jeg skal kun si noen ord om intellektuell anskuelse, som Kant nevner noen ganger i KrV og som han benekter at vi kan ha. Jeg tar det med som en mulig feilkilde i Kants system.

¹¹⁸ Det må også nevnes at teorien om ting i seg selv er et godt grunnlag for Kants tanker i Antinomiene generelt, og at disse er grunn nok i seg selv til at teorien er interessant.

6.4.1 Intellektuell anskuelse

Intellektuell anskuelse er altså i følge Kant en anskuelsesform som ikke er mulig for oss mennesker (i motsetning til hva Fichte og Schelling mener). Men denne påstanden må sies å ha få argumenter. I B72 sier han at "[a]v grunner som *tidligere er anført*, synes en [intellektuell anskuelse] kun å tilkomme urvesenet, og ikke et vesen som er avhengig så vel hva angår dens eksistens som dens anskuelse (som bestemmer sin eksistens i forhold til gitte objekter)" (min kursivering). Det eneste stedet han tar opp intellektuell anskuelse før dette, og som derfor må være stedet han henvender leseren til, er i den famøse noten på sidene BXXXIX og BXL. Her (BXL) sier han følgende:

Dersom jeg med den intellektuelle bevissthet om min tilværelse, i forestillingen *jeg er* – som ledsager alle mine dommer og forstandshandlinger – samtidig kunne forbinde en bestemmelse av min tilværelse gjennom *intellektuell anskuelse*, så ville ikke nødvendigvis bevisstheten om et forhold til noe utenfor meg tilhøre denne type anskuelse. Men nå som den intellektuelle bevissthet riktig nok går foran, mens den indre anskuelse i hvilken min eksistens alene kan bestemmes, er sanslig og bundet til tidsbetingelse, mens denne bestemmelse, altså den indre erfaring selv, imidlertid avhenger av noe vedvarende som ikke er i meg selv, følgelig bare i noe utenfor meg som jeg må betrakte meg i forhold til, så er den ytre sansens realitet nødvendig forbundet med den indre sansens realitet, for muligheten av erfaring overhodet.

Hvis vi skal forsøke å følge Kant gjennom kommaene her, sier han at vår ytre sans, gjennom sansning av noe vedvarende utenfor oss, er nødvendig for vår tidsoppfattelse (og dermed for vår indre erfaring), noe intellektuell anskuelse ikke kan gi oss.

Når Kant avviser intellektuell anskuelse på bakgrunn av at det ikke gir oss tidsbestemmelse, forutsetter han at det ikke er noe annet i oss som kan fungere som det vedvarende som gir oss tidsbestemmelse. Men hvis vi mener at verden i vår erfaring skapes av oss selv gjennom intellektuell anskuelse (og gitt at objektivitet er mulig og at vi dermed ikke forfekter solipsisme), er det ikke urimelig å påstå at noe ikke-romlig i oss er opphav til vår intellektuelle skapelse, at dette er vedvarende, og at den verden vi skaper ut i fra dette er like vedvarende og uttrykker tidsbestemmelse like godt som Kants fremtredelser gjør. Kanskje ville nettopp den gode Berkeley vært enig i dette. Muligens er alt vi trenger å gjøre å flytte den transcendentale virkelighet fra en ekstern, noumenal sfære til vårt indre. Men nå blir dette kun spekulasjoner for å belyse en mulighet, og diskusjonen rundt dette blir vanskeliggjort av Kants eget diffuse forhold (i alle fall utad) til ting i seg selv.

Det er klart at Kant ikke kan godta intellektuell anskuelse, for det vil innebære at vi mennesker er selvbevisste av en annen grunn enn gjennom appersepsjonens syntese av ytre sanseinntrykk, noe som vil undergrave hele Kants prosjekt. Det vil dessuten gi oss evnen til kunnskap ut over den fenomenale virkelighet, og avvisning av en slik evne er nettopp et av hovedpoengene til Kant i KrV. Men uten at Kant argumenterer utover dette for hvorfor en slik anskuelse er umulig, ser det ut til at den eneste grunnen er Kant realistiske intuisjon og at han tillegger kun et guddommelig intellekt en slik evne.

7 Avslutning

Jeg har nå vært igjennom en tolkning og kritikk av Kants ”Gjendrivelse av idealismen” og det er på tide å oppsummere. Kant forsøker i Gjendrivelsen å tilbakevise den kartesiske skeptisismen om den ytre verdens realitet, og hovedpoenget til Kant her er at tidsbestemmelse er avhengig av noe virkelig og vedvarende utenfor oss. Han kontrasterer forestillinger av ting som innbilninger med forestillinger av ting som iakttagelser idet han påstår at forestillinger av ting (som innbilninger) ikke kan fungere som det som gir oss tidsbestemmelse. Vi må ha noe virkelig å forholde oss til. Ut i fra min lesning av Gjendrivelsen, som vi så gikk i reduksjonistisk retning, kom jeg frem til at Kant ikke lykkes i med å bevise en uavhengig verdens eksistens, det vil si en verden som er utenfor oss i transcendental forstand. Selv om jeg har sagt meg enig med Kant i at fremtredelsene må bestå av en vedvarende og grunnleggende substans – dog ikke fordi vi trenger den for å få tidsbestemmelse, men fordi tidsbestemmelse er gjensidig knyttet til fremtredelsene – mener jeg at Kant ikke har klart å vise at denne vedvarende substansen (og fremtredelsene generelt) er noe annet enn innbilninger i oss. Han har stor motivasjon til å mene at systemet hans er korrekt ved at det forklarer fri vilje (og Antinomiene generelt) på en god måte, men han må samtidig innrømme at det som skulle være systemets realistiske alibi, ting i seg selv, ikke kan bevises å eksistere. Kanskje må jeg rett og slett søke om tilgivelse av Robert Stern, for kanskje var jeg for rask når jeg innledningsvis avfeide hans påstand om at

[the] Refutation is not self-evidently directed at epistemic scepticism and the question of certainty, but could instead be read as directed at the weaker target, of showing that our belief about the internal and external world are on the same epistemic footing, in so far as both have the same kind of cognitive ground, so that our beliefs about the outer world can be legitimated to the same degree as our beliefs about our inner states.

For det kan se ut til at Kants store poeng er at indre og ytre erfaring er ufravikelig knyttet sammen og at det ikke er mulig å stille spørsmål ved den empirisk ytre erfarings virkelighet og samtidig flykte inn i sitt eget substansielle jeg. Kant klarer ikke å bevise at noe som helst er uavhengig av oss, men kanskje var heller ikke Kant så bekymret for dette. Kanskje var han mer opptatt av å ”gjendrive den empiriske idealisme, som en falsk bekymring med hensyn til våre iakttagelsers objektive realitet”¹¹⁹, altså å bevise den empiriske verdens objektivitet, i

¹¹⁹ A376.

stedet for å vise at det finnes noe som er uavhengig av oss. Faren ved dette er de implikasjonene som følger med tanken om en verden som er objektiv uten å være uavhengig av oss, og det er klart at disse implikasjonene ikke er til fordel for Kants system: Kant forutsetter at våre sanser er reseptive, men dette forutsetter også en transcendentalt ytre virkelighet som kan gi oss disse sanseinntrykkene. Både Berkeley og panteisme spøker i bakgrunnen hvis verden er objektiv men ikke-ekstern, for noe må da både være det som gir oss fremtredelser og som er i oss alle. Dessverre er heller ikke Kants avvisning av intellektuell anskuelse overbevisende, men dette er noe som krever en nærmere vurdering enn det jeg har gjort i denne oppgaven.

Et problem jeg ikke har tatt opp i hovedteksten er hvorfor tenkning om ting i seg selv skulle ha større epistemologisk og metafysisk verdi enn tenkning om for eksempel Gud. Ting i seg selv er en idé designet blant annet for å avvise slutninger om Gud, og man kan lure på om ikke Kant på en like aksiomatisk måte forutsetter ting i seg selv i sin teori som andre forutsetter Gud i sin. Jeg tror dette er en plausibel innvending mot Kant, men samtidig tror jeg også Kant i sine mest ydmyke øyeblikk ville synes dette er en helt grei innvending å få i mot seg. Som vi har sett innrømmer han av og til sin egentlige uvitenhet, i motsetning til hva tendensen er blant de som argumenterer med Gud som utgangspunkt. Særlig var det en lei vane blant filosofer før ham å mene å ha bevist Guds eksistens, og noe av Kants sin motivasjon var nettopp å flytte Gud utenfor rekkevidden til dogmatiske spekulasjoner. Han måtte ”oppheve *viten* for å få plass til *troen*”¹²⁰. Nå kan det sies at det finnes mange interessante filosofier som har eksistensen av Gud som utgangspunkt – jeg kan nevne Berkeleys – men sett i lys av den ekstremt dominerende og kunnskapshemmende posisjonen religion hadde helt opp til Kant sin tid, var hans filosofi høyst velkommen (sett i etterkant, ikke blant alle hans samtidige). Hvis dogmatisk religion er alternativet til ting i seg selv, vil jeg si at ting i seg selv har en betydelig verdi som teori.

Jeg har ventet med å ta opp det overnevnte av følgende grunn: Jeg vil henvise leseren til å løfte blikket opp fra KrV og diverse sekundærlitteratur, og flytte fokuset til dagens samfunn; og naturlig nok er det en fordel å gjøre dette til slutt slik at konsentrasjonen ikke ødelegges. Jeg har i løpet av arbeidet med oppgaven fått noen spørsmål om hva slags praktisk bruk den kan ha. Det vil si, ikke alle har spurt om dette, men de som har hørt på når jeg har forklart hva

¹²⁰ BXXX.

problemstillingen går ut på, og som har vært frekke nok, har av og til spurt om det. Jeg har forsøkt å svare, og svaret har da gjerne vært noe i nærheten av dette:

For det første: De tankene jeg luftet for to avsnitt siden er tanker som er aktuelle i dagens offentlige religionsdebatt, og da i et todelt perspektiv. På den ene siden er Kants kritikk av dogmatisk teologi aktuell i forhold til enkelte gruppers praktisering av dette (med, ut ifra mitt ståsted, negative konsekvenser). På den andre siden er hans kritikk av (filosofisk) materialisme aktuell der denne latterliggjør andre livssyn, som er en tendens det er mulig å observere i intellektuelle kretser i Norge. I disse hensiktene er ideen om ting i seg selv meget nyttig. Kants kritikk er derfor fortsatt høyst aktuell i en samfunnskritikk.

For det andre og mer direkte knyttet til Gjendrivelsen: En nøye gjennomgang av Gjendrivelsen er fordelaktig både for å undersøke et knippe sterke argumenter mot all filosofi som kommer ut av transcendental realisme og for å plassere transcendental idealisme i forhold til andre former for idealisme. En viktig motivasjon for å undersøke dette, har vært at jeg har sett det som nødvendig at man som gryende filosof undersøker grunnlaget for den sentrale posisjonen som fysikalisme (eller noe nær nok) har fått i enkelte filosofiske miljøer. For meg er det da ikke noe mer naturlig sted å begynne en slik undersøkelse enn hos Kant, og spesielt Gjendrivelsen. Denne avhandlingen er dermed en start og ikke en avslutning. Jeg har ikke hatt en undersøkelse av fysikalisme som problemstilling her siden jeg mener at det først er viktig å vurdere Kant i lys av sin egen samtid, men visjonen har vært klar, og det passer derfor å nevne det avslutningsvis. I denne sammenheng har jeg altså kommet frem til at Gjendrivelsen ikke et vanntett bevis mot skeptisk idealisme, ei er heller transcendental idealisme som helhet, så langt jeg har vurdert den her. Men samtidig er transcendental idealisme en interessant posisjon både i forhold til empirisk idealisme og materialisme (for å bruke et mer riktig begrep enn fysikalisme i forhold til Kant sin samtid), og Kant kommer i forbindelse med Gjendrivelsen og Fjerde Paralogisme med en rekke interessante innvendinger mot begge ytterpunktene – innvendinger det er naturlig å ta med seg videre.

Jeg håper at leseren har funnet resultatet av mitt arbeid verken for trivielt eller for uoversiktlig, og det ville gledet meg hvis jeg til og med har klart å få leseren inn på nye tanker eller vinklinger til et allerede velkjent tema. Selv om, når det gjelder Kant er mye klokt allerede sagt.

Aller sist må jeg bare beklage hvis språket mitt av og til har blitt for mye preget av kantiansk setningsoppbygning.

8 Litteraturliste

- Allison, Henry. *Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense*, Revised and enlarged edition. New Haven and London: Yale University Press, 2004.
- Beiser, Frederick C. *German idealism: The struggle against subjectivism, 1781-1801*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- Bennett, Jonathan. *Learning from six philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. 2 bd. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Carl, Wolfgang. "Kant's refutation of problematic idealism: Kantian arguments and Kant's arguments against skepticism". I *A companion to Kant*, 182-191. Redigert av Graham Bird. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Descartes, René. *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*. Oversatt av Asbjørn Aarnes. Oslo: Aschehoug, 1992.
- Langton, Rae. *Kantian humility: Our ignorance of things in themselves*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Stern, Robert. *Transcendental arguments and scepticism: Answering the question of justification*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Strawson, Peter F. *The bounds of sense: An essay on Kant's Critique of pure reason*. London: Methuen and Co. Ltd., 1966.
- Van Cleve. *Problems from Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1999.